

LE RÉALISME MÉTAPHYSIQUE

THÈSE

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

EMILE THOUVEREZ

Ancien élève de l'Ecole normale supérieure
Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Bourg.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^{ie}
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1894

LE RÉALISME MÉTAPHYSIQUE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552016_0010

LE RÉALISME

MÉTAPHYSIQUE

THÈSE

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

EMILE THOUVEREZ

Ancien élève de l'Ecole normale supérieure
Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Bourg.



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^{ie}
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1894

Ma Mère est morte sans avoir vu cette thèse ; je la lui dédie. — Et je présente ici à mes maîtres de philosophie : Monsieur Repelin, au Lycée de Lyon ; Monsieur Burdeau, à Louis-le-Grand ; Messieurs Ollé-Laprune et Boutroux, à l'Ecole Normale ; le regretté Caro, à la Sorbonne, l'hommage de ma reconnaissance, de mon dévouement et de mon respect.

E. T.

LE RÉALISME MÉTAPHYSIQUE

PREMIÈRE PARTIE

LA PENSÉE ABSTRAITE

I

La philosophie et la science sont nées du besoin qu'a l'homme de se rendre compte, de suspendre ses affirmations à des preuves qui se disposent elles-mêmes en hiérarchie, pour mettre dans sa pensée le plus de raison, c'est-à-dire le plus d'unité possible. En ce sens, la philosophie et la science poursuivent un même but de systématisation appliqué à un même objet qui est la totalité du monde ; les diverses sciences se partagent seulement le domaine que la philosophie essaie d'embrasser d'un seul coup d'œil.

Il y a plus. La distinction du comment et du pourquoi, qui correspond à ces deux sortes d'études,

fait apparaître du côté de la philosophie quelque chose de nouveau. Voir comment toutes les apparences sensibles s'accordent entre elles ; les composer et décomposer par l'analyse et la synthèse ; montrer leurs tenants et aboutissants comme fait un voyageur pour les rues et les places d'une ville inconnue dont il examine le plan par avance : c'est mettre l'ordre, la clarté, la connaissance à la place de l'ignorance et de la confusion. Mais prendre ce monde ainsi unifié et lui chercher dans un autre domaine quelque unité plus haute ; le traiter, suivant la comparaison de Descartes, comme un arbre dont on a d'abord embrassé le pourtour et mesuré l'ombrage et dont on cherche ensuite dans les racines le principe unique d'où la sève se répand et s'écoule dans la multiplicité des branches et des feuilles : c'est unifier davantage. La science, qui met de l'unité dans le monde sensible, est un usage de la raison au premier degré ; la philosophie, qui réduit cette unité apparente à une autre plus fondamentale, fait accomplir à la même raison une même démarche poussée plus loin.

Tout système de métaphysique est donc par définition une œuvre de synthèse supérieure, parce qu'il est l'œuvre d'une raison qui cherche dans la découverte de la plus haute unité la plus haute satisfaction d'elle-même. Mais tout système de métaphysique s'oppose à la science, parce qu'il est un essai d'explication des choses sensibles au moyen d'autre chose non sensible. La différence entre la métaphysique et la science est que la science constate simplement des faits et les rapports qui les lient ; la loi scientifique est un fait généralisé, et le savant ne sort jamais, quoi qu'il fasse, du domaine des faits ; la métaphysique, au contraire, rattache les êtres ainsi étudiés à une raison d'être supérieure qui n'est elle-même ni un fait, ni un rapport, mais une cause d'un ordre à part,

telle que nous ne trouvons pas son équivalent ici-bas. Toute métaphysique est donc, par définition, l'énoncé de certaines hypothèses qui doivent rendre compte de l'expérience et qui, par cela même, dépassent l'expérience. Toute métaphysique est, dans une mesure plus ou moins large, la croyance à un monde non sensible, mais intelligible, à un monde d'idées analogues à celles de Platon. Le réalisme est enveloppé plus ou moins dans toute explication métaphysique des choses.

Le réalisme métaphysique s'est acquis une renommée fâcheuse. Le seul nom de réalisme évoque à la pensée tout un monde d'abstractions personnifiées, d'idées ou de nombres chez les anciens, d'esprits et d'archées au moyen âge et plus tard, qui seraient comme une réduction en miniature de ce monde réel, et il est difficile de dire nettement dans quelle mesure les monades et les noumènes des modernes ressemblent à ces entités puériles ou en diffèrent. Les scolastiques ont trop cru ou semblé croire à l'existence de petits lutins, doublure inutile de tous les objets sensibles, et ont trop spéculé sur leurs manières d'être, sur leurs attributs, sur leurs rapports, comme s'il était possible d'imaginer de purs concepts sans les déformer par là même. La réalité métaphysique est par hypothèse celle qui échappe à toute intuition des sens, et les docteurs séraphiques ont trop imaginé le monde de là-haut sur le modèle de celui que nous voyons et touchons. De là le discrédit, à un moment légitime, dans lequel est tombée la métaphysique des abstractions pures et peu à peu toute espèce de réalisme métaphysique. Pour avoir substitué trop souvent les visions des sens aux concepts purs de la raison, on s'est défié de la raison elle-même et on l'a défiée.

Les uns, parmi les modernes, nient d'une façon

absolue l'existence de tout ce qui n'est pas objet d'intuition sensible, de tout ce qui échappe aux conditions imaginatives de l'espace et du temps dont les limites, qui fuient sous nos pas, seraient en même temps les limites de notre faculté de penser. Ils affirment qu'aucune réalité métaphysique ne se cache derrière ce tissu de choses dont les anciens faisaient un voile à Isis, ou que, si quelque réalité métaphysique est en effet cachée comme derrière un voile, elle est pour nous comme si elle n'était pas, inconnaissable et indifférente, sans rapports avec nous. Les autres admettent que la croyance à la réalité d'un monde idéal ou sa négation sont d'une haute efficace pour notre conduite pratique, mais qu'on ne peut démontrer, par aucune raison spéculative, ni que ce monde idéal existe, ni qu'il n'existe pas ; on peut tout simplement l'admettre ou le rejeter par un acte de foi morale. Dans les deux écoles, positiviste et criticiste, on refuse à la raison théorique le droit de penser le supra-sensible, et ces deux doctrines sont encore dogmatiques si on les compare au scepticisme antique qui niait la raison dans sa source même, le principe de contradiction, scepticisme tellement absolu qu'il paraît également impossible de prouver qu'il est juste quand il est attaqué et de prouver qu'il est faux quand il est posé en principe, sorte de paradoxe et pour ainsi dire de gageure qui n'a pas disparu avec l'antiquité elle-même, pour peu qu'on en retrouve les traces dans le renanisme contemporain et dans la théorie sensationniste de la vérité à deux faces.

Ainsi se définissent les formes successives qu'a revêtues tour à tour l'esprit de négation en métaphysique, le scepticisme qui coupe court à tous principes stables ; le positivisme qui n'admet des choses d'au-delà, ni science assurée, ni préoccupation légitime ; le criticisme enfin qui substitue à toute

connaissance du supra-sensible une croyance pratique et subjective, par certains côtés équivoque. — En présence de cette triple négation, de plus en plus restreinte dans son objet et dans ses résultats, le dogmatisme croit au contraire que nous trouvons ici-bas des raisons suffisantes pour supposer l'au-delà et des analogies suffisantes, sinon pour en posséder une intuition parfaite, du moins pour resserrer entre de certaines limites définies, entre de certaines conditions raisonnées les diverses conceptions légitimes qu'on peut s'en faire. Ce dogmatisme ou réalisme est aujourd'hui moins en faveur. Notre but est de faire voir quels arguments il peut invoquer, et pour quels motifs nous pensons que les doctrines négatives, scepticisme, positivisme et même criticisme possèdent, à tout prendre, une part de vérité moindre que le réalisme dogmatique et sont moins capables que lui de satisfaire aux exigences morales et intellectuelles de l'esprit. La logique d'Arnauld signale un sophisme qui consiste à recevoir en bloc ou à rejeter en bloc toute une doctrine, sans faire la part de ce qu'elle contient de vérité ou d'erreur ; ainsi les scolastiques avaient tort de tout approuver du réalisme métaphysique ; ne tombons pas dans la faute inverse, de tout condamner.

En résumé, toutes les philosophies nous paraissent aux prises avec ce même problème auquel toutes aboutissent : existe-t-il ou non du supra-sensible ? L'existence de ce qu'on ne voit pas et ne touche pas est le grand scandale pour les uns, l'explication suprême pour les autres, le paradoxe pour tous. Comment se représenter un mode d'existence dont nous n'avons aucun analogue ici-bas ? A cette question, toutes les réponses se ramènent à deux : le oui et le non. Le réalisme admet par derrière les apparences qui sont pour nous une réalité qui est en soi ; le

nominalisme ou nihilisme n'admet rien autre que ce qui est l'appréhension du sens à chaque moment. Le réalisme a pu s'égarer ; il n'est pas pour cela nécessairement identique à la doctrine outrée des scolastiques ; sa définition la plus simple et la plus nette est une définition négative : le réalisme n'admet pas que les phénomènes se suffisent ; il ne trouve pas dans le spectacle des apparitions sensibles la raison suffisante de leur ordre d'existence et de leur existence. Dès lors et malgré toutes les nuances qui différencient les doctrines et voilent plus ou moins les négations, quiconque n'est pas réaliste est dans la même mesure nihiliste ; les moyens termes sont des faux semblants. On ne peut pas prétendre que le réalisme soit la seule philosophie possible : il y a eu et il y aura de tout temps des positivistes et des sceptiques ; mais ce qu'on croit, c'est que, par derrière les étiquettes plus ou moins obscures, toute doctrine, en tant qu'elle admet ou nie la réalité d'un en soi, est nihiliste ou réaliste, et que toute doctrine, dans la mesure où elle n'est pas réaliste, est nécessairement positiviste et sceptique. Il reste, sans doute, à préciser la nature de cette réalité inconnue ; la difficulté est de fixer dans des termes légitimes les conceptions métaphysiques qu'on doit s'en faire, mais l'existence même du métaphysique comme réalité en soi est la question qui divise, et le choix se pose, malgré tous les intermédiaires possibles, entre ces deux termes extrêmes : croire ou ne pas croire à la réalité d'un en soi ; être réaliste ou nihiliste.

II

Deux doctrines sont en présence : nominalisme et réalisme. Quels que soient les moyens termes imaginés par Aristote ou Abailard, toute doctrine sur les essences métaphysiques tend à se résoudre par l'affirmation ou la négation d'une réalité supra-sensible, par l'acceptation ou le rejet du réalisme métaphysique. Qu'est-ce donc que ce réalisme ? S'il est autre chose qu'une doctrine naïve, se figurant en quelque point de l'espace d'autres cieux et d'autres terres d'une étoffe plus subtile que les nôtres ; s'il est autre chose qu'une rêverie mystique et vague, digne de tous les persiflages, s'égarant à la poursuite d'une ombre, que peut être un réalisme viril et légitime, et en quoi peut-il consister ? Dans la réalité de la raison, c'est-à-dire dans l'indépendance des principes qui gouvernent les phénomènes du monde à l'égard précisément de ces phénomènes qui eux-mêmes en dépendent : réalisme et rationalisme sont tout un. Ou bien la raison est une résultante accidentelle du sensible, un résumé de l'expérience, provisoire comme elle, sans plus de chance de durée, et il n'y a pas d'autre certitude ni d'autre réalité dans le monde que celles qui peuvent s'attribuer aux phénomènes. Il n'y a pas de règle, ni de plan, ni d'ordre. Il aurait pu se faire, sans contradiction, que le développement du monde n'aboutit pas à l'épanouissement de la pensée, parce que le phénomène est en soi indifférent à la pensée et à la matière, à l'ordre et à la confusion. Ou bien,

au contraire, ces principes de la raison, qu'on retrouve au fond des choses aussi bien qu'au fond de la pensée, nous découvrent les lois immuables dont la nature est la manifestation et vraiment l'effet, la broderie sans cesse renouvelée sur un thème durable. Alors la réalité est dans la loi, et la loi est perçue par la raison et créée par elle. La loi et la raison, le réel et le métaphysique sont tout un; et l'étude des lois de la raison est la seule source et la seule garantie légitime du réalisme métaphysique.

Si donc notre conception des choses doit être admise, le phénomène demeure par sa nature indifférent à la loi, en ce sens qu'il ne la produit pas. C'est la loi qui est la raison d'être du phénomène. C'est par elle que lui vient son ordre d'apparition et d'existence, son existence même. C'est par l'intermédiaire de la loi, qui est seule réelle, que le phénomène possède sa réalité. Et la loi à son tour, quelle sera sa garantie et sa source? La loi est à elle-même la preuve de sa propre existence et de sa propre valeur. Et, en effet, nul principe ne se prouve par une régression de principes à l'infini. Toute démonstration se ramène à des postulats, c'est-à-dire à une alternative entre deux hypothèses. Nous jugeons l'une plus digne de séduire, et ce jugement détermine notre adhésion. La vérité se suspend ainsi à une sorte de beauté, et l'intelligence, comme le sens esthétique ou moral, s'arrête au choix du meilleur. De même ici, nous présenterons un tableau, en quelque sorte raccourci, des lois de la raison qui sont les lois de la nature; et, si l'on trouve dans leur coexistence, dans leur connexion réciproque et systématique un air d'harmonie et de perfection qui n'est pas dû à l'apparition isolée d'un phénomène ou d'un autre, mais à l'unité de l'ensemble, on jugera que le tout possède une réalité qui lui est propre, qui ne lui vient pas de la partie, et

qui sert plutôt à rendre compte de ce qu'il y a de réel dans chaque partie.

Expliquer la partie par le tout, l'analyse par la synthèse, l'expérience par la raison, le phénomène par la loi : tel est le caractère propre d'une métaphysique qui a été longtemps en honneur; qui a pour représentants principaux Platon et Leibnitz; et cette métaphysique est vraiment le réalisme. Quant au reproche qu'adressait Stuart Mill à cette philosophie, d'être d'un bout à l'autre un sophisme de simple inspection, parce qu'elle pose pour accordé au début ce qui ne repose sur rien, la valeur objective et absolue du principe de finalité : c'est faire une confusion assez répandue, et que cependant rien n'autorise, entre la marche des sciences positives, qui passent successivement et pas à pas d'une première vérité découverte à une autre vérité à découvrir, et la marche inverse de la philosophie, qui prend un principe supposé, l'approfondit et l'éprouve, et s'y abandonne de plus en plus à mesure que le principe lui-même se vérifie mieux par ses conséquences, et témoigne de sa propre légitimité en n'engendrant aucune contradiction. Toute la doctrine de Leibnitz a pour objet et pour résultat de démontrer les principes sur quoi elle repose, et cette démonstration consiste tout entière à faire apparaître l'harmonie qui est en elle et par quoi elle l'emporte sur toutes les autres; comme l'harmonie est l'expression même de la raison, la raison se sert ainsi de preuve à elle-même sans aucun apport étranger; toutes les philosophies concourent pour l'existence, et il est naturel de penser selon la raison que la plus belle et la plus harmonieuse, la plus parfaite en soi doive triompher.

Ainsi le réalisme est identique pour nous au rationalisme, et ce qu'il s'agit d'établir, c'est la prépondé-

rance absolue de la raison sur tout autre élément dans le monde ; la raison ne doit être ni une résultante fortuite des phénomènes, ni une illusion subjective de la pensée, mais le principe antérieur et absolu qui, existant en soi et par soi, donne aux esprits et aux choses leur manière d'être et leur être. Or, la raison se manifeste tour à tour soit dans la pensée purement abstraite par la série de ses actes intelligibles, concepts, jugements, raisonnements ; soit dans le monde concret, externe ou interne, par l'ensemble des principes qui sont les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement ; soit, peut-être, dans une réalité supérieure, source de tout le reste, indépendante du monde qu'elle organise et qui l'exprime. Dès lors, pour que le rationalisme soit cette croyance que nous avons dite à la réalité métaphysique de la loi, antérieurement aux choses et indépendamment d'elles, il faut établir à tous les degrés l'indépendance et l'antériorité de la loi intégrante par rapport aux éléments intégrés.

Il faut faire voir : 1° que chaque démarche nouvelle de la raison abstraite, du concept au jugement, du jugement au raisonnement et à ses divers modes, ne résulte pas des démarches inférieures par simple addition des composantes, mais qu'elle est, suivant le terme de Kant, une synthèse dans laquelle la forme qui vient d'en haut se subordonne et peut-être crée la matière qui vient d'en bas, en sorte que cette marche en avant ne s'explique pas par le chemin parcouru, mais par le but à atteindre ; 2° et 3° que les formes de la sensibilité et de l'entendement présentent en effet, comme le dit Kant, un caractère de nécessité qui ne leur vient pas des choses et qui fait voir qu'elles régissent les choses et les informent ; de plus, qu'aucune raison suffisante ne restreint ces lois à un usage purement régulateur de la pensée, et

qu'elles paraissent être les conditions à la fois de l'existence et de la connaissance, au lieu d'exprimer, comme le veut Kant, un mode purement subjectif de notre faculté de connaître ; 4^o enfin, que la raison, qui est la condition du réel dans le monde et de sa marche au progrès, doit être elle-même plus réelle que le monde qu'elle crée ou qu'elle anime, et qu'elle peut être sinon imaginée, du moins conçue, comme existant en soi à part des apparences qui existent pour nous, et qu'elle peut être ainsi postulée, suivant la conception de saint Anselme et de Descartes, comme se réalisant dans l'identité du suprême intelligible et du suprême réel. C'est là un mode d'existence idéal dont nous n'avons aucune image ; mais, si nous ne pouvons pas concevoir le monde sans qu'il emprunte sa réalité de la raison, nous ne pouvons pas non plus concevoir que la raison qui réalise le monde soit moins réelle que lui, et nous sommes ainsi amenés à cette croyance que l'idéal est d'une manière qui lui est propre, pour paradoxale qu'elle nous paraisse, plus réelle, quoique d'une autre façon, que les réalités d'ici-bas. C'est dans cette croyance à la réalité de l'idéal, non comme objet imaginaire de pensée ou comme forme subjective de l'esprit, mais comme principe et raison d'être de tout ce qui est et devient, que consiste, suivant nous, le réalisme métaphysique.

Tel est l'ordre que nous suivrons dans toute cette étude et qui est à peu près celui suivi par Kant dans la *Critique de la Raison pure* ; d'abord la pensée abstraite ; ensuite la sensibilité et l'entendement ; enfin la raison en soi ; — et d'abord la pensée abstraite, c'est-à-dire ce qu'on appelle proprement dans l'homme la raison.

III

La raison est chez l'homme le mode le plus élevé de connaître, et toute connaissance se ramène, de vérité en vérité, à ces deux principes que Leibnitz énumère et nomme : identité et raison suffisante. — Le principe d'identité ou, sous sa forme négative, de non-contradiction, par lequel on juge faux tout ce qui en enveloppe, énonce la condition en quelque sorte minima à laquelle il faut qu'une connaissance se soumette pour être admise. Si le principe de contradiction était faux, plus rien ne serait stable, plus rien ne pourrait être déclaré vrai ou même faux. Tout serait désordre, également digne d'affirmation et de négation. Le principe de contradiction a pu être tourné en ridicule, précisément parce qu'il est si universel et nécessaire que l'expression en paraît naïve et que celui qui prend la peine de l'énoncer ressemble à un homme qui fait de grands efforts pour enfoncer une porte ouverte. Les sarcasmes ne prouvent rien ici. Un tel principe n'a pu être supprimé par aucune théorie cohérente. Inversement, il ne peut être décomposé en aucun autre élément plus simple, et en ce sens il ne peut être démontré, parce que tous les autres principes le contiennent et sont plus riches que lui et que nul n'entre analytiquement dans sa composition.

Ici se présente une difficulté et la nécessité de poser une alternative telle que nous les décrivions tout à l'heure. Le principe de contradiction est, vis-à-

vis du principe de raison suffisante, comme un élément plus simple vis-à-vis d'un tout plus complexe ; et la méthode des sciences positives, appliquée ici, n'hésiterait pas à conclure que le plus simple est la raison du plus complexe, et que la causalité et la finalité s'expliquent par l'immutabilité et en quelque sorte par l'inertie. Nous sommes à la première démarche sur l'exemple de laquelle toutes les autres devront être accomplies et le choix se présente entre l'analyse et la synthèse, ce qui veut dire entre la science et la métaphysique.

Wolf avait essayé en effet de réduire cette dualité des lois de la raison à un principe unique, c'est-à-dire au plus élémentaire et au plus simple : l'identité. Il avait raison en ce sens que le plus suppose le moins ; que le conditionné peut se réaliser seulement quand la condition est réalisée ; et que l'ordre maximum ne peut exister dans le monde des causes efficientes et finales qu'à condition qu'un minimum d'ordre soit assuré dans la pensée par la stabilité de ses termes. En ce sens, et conformément aux méthodes positives, le principe de raison suffisante a sa condition nécessaire dans le principe d'identité et dans une certaine mesure s'explique par lui.

Inversement, il y a plus dans l'ordre en mouvement que dans l'ordre en repos, dans les effets et les causes, les moyens et les fins se développant spontanément et librement, que dans le principe d'identité et d'inertie, et ce serait une tentative absurde que de vouloir réduire le mobile à l'immobile, le réel à l'abstrait. En ce sens, il est inexact de dire que le principe de contradiction contient le principe de raison suffisante et sert à l'expliquer. Ce qui est la différence spécifique, le caractère propre du principe le plus élevé de la raison : à savoir l'idée de mouvement, d'expansion et de fécondité, tous ces éléments qui

font que le principe de raison suffisante est ce qu'il est, restent en définitive étrangers à l'identité pure et simple, et nous interdisent toute explication analogue à celle de Wolf, parce qu'elle fait violence à la nature des principes à expliquer.

Au contraire, l'explication peut être tentée dans l'ordre inverse et, si la métaphysique n'est pas un vain mot, doit réussir. L'identité est une sorte d'indifférence au mouvement, de résistance aux modifications extérieures, parce qu'il n'y a pas dans le principe qui demeure identique à soi-même de raison suffisante pour qu'il change. Ce qui fait la permanence du principe, c'est l'absence de changement ; et ce qui fait l'absence de changement, c'est l'absence de raison suffisante pour changer. L'identité s'explique donc à son tour par la raison suffisante ; elle en est une conséquence en même temps qu'une condition, une vérification nécessaire en même temps qu'une formule négative. Si l'identité n'existait pas, la raison suffisante n'aurait pas les moyens d'exister ; mais si la raison suffisante n'existait pas, l'identité n'aurait pas de motif pour persévérer dans son être.

Toute cette discussion est bien connue et banale ; nous avons dû insister sur elle, parce qu'elle est le premier exemple de l'alternative qui s'offre perpétuellement entre l'analyse et la synthèse, entre l'explication de la pensée par sa matière et par sa forme. Cette alternative est celle qui pose le problème du réalisme. Si toute pensée doit se dissoudre dans ses éléments de moins en moins intelligibles, la matière est plus que la forme ; la forme séparée de la matière n'est qu'une entité ; la raison séparée du monde, l'idéal séparé du sensible n'est qu'une abstraction. Pour le réalisme, au contraire, cela est le plus réel qui est précisément le plus idéal, la forme a en soi sa valeur et sa réalité que nous n'imaginons pas, parce que toute

expérience est pour nous un mélange de forme et de matière, mais que l'esprit postule et exige, quand, après avoir comparé la valeur des divers éléments du monde et de la pensée, il voit que la forme est le plus essentiel et le plus réel. Ainsi cette réduction de l'identité à la raison suffisante est la première démarche que nous faisons vers l'explication du sensible par l'idéal, de ce qui est pour nous parce qu'il est en soi ; c'est le premier pas engagé dans la voie du réalisme métaphysique.

IV

La théorie des jugements primitifs de Thomas Reid est à la nature des concepts ce qu'est la théorie précédente à la connaissance en général. La connaissance, décomposée par l'analyse, se résout en raisonnement, jugement et concept. Les concepts sont les éléments derniers de la connaissance, d'où cette théorie empirique, illustrée par Hobbes, que l'esprit pourvu des concepts n'a plus qu'à les additionner, soustraire, combiner par les règles du calcul mental analogue au calcul des nombres, computation logique. Mais, en laissant de côté pour le moment les conséquences postérieures, d'où viennent les concepts eux-mêmes et comment sont-ils créés ? Sont-ils des matériaux inertes donnés à l'esprit qui les combine seulement sans les modifier en eux-mêmes, de même que le maçon reçoit des mines les pierres toutes taillées et les dispose seulement suivant le plan de l'architecte sans modifier leur structure intime et leur nature ?

Y a-t-il par-dessous le travail intelligent de l'esprit une matière donnée, inerte et indifférente, que l'esprit façonne par le dehors, mais qui serait par nature et par origine étrangère à la pensée et à l'action ? C'est ce qui arriverait si l'esprit n'était actif que dans l'assemblage des concepts, c'est-à-dire dans le jugement, et purement passif dans la formation des concepts eux-mêmes.

Il en est autrement. Il n'y a pas une première couche de la connaissance composée de conceptions inertes et données, et une seconde couche composée de jugements et d'affirmations actives. Jugements et concepts sont dans un rapport de connexion réciproque. Ce qu'il y a derrière chaque jugement, c'est un ou plusieurs concepts donnés ; mais ce qu'il y a derrière ces concepts, c'est un ou plusieurs jugements, c'est-à-dire des actes par lesquels l'esprit pose, crée, affirme. Ce qu'il y a derrière les derniers éléments de l'esprit actif, c'est encore l'activité travailleuse de l'esprit. Il faut savoir ce que c'est que le blanc et le cheval, pour affirmer que tel cheval est blanc ; mais il faut comparer, juger, assembler ou désunir bien des images, bien des jugements, bien des concepts ébauchés pour produire une conception nette, capable de servir à un jugement précis. Ceci n'est pas un cercle vicieux ; car, comme il a été dit plus haut, il n'y a pas un premier domaine d'abord connu, seulement formé de concepts, et ensuite un second domaine, dont il resterait à faire la connaissance, formé de jugements. Concepts et jugements sont tout un, et l'activité de l'esprit part de conceptions ébauchées et d'affirmations vagues pour aboutir à la fin à des concepts plus précis et à des jugements plus nets. Le progrès de la connaissance n'est pas dans le passage du concept au jugement, mais du savoir ébauché au savoir complet, de la puissance à l'acte. L'esprit est une activité qui se

donne son objet en même temps que sa manière d'être. La connaissance ne suppose à aucun moment la dualité de la pierre qui est fournie et du maçon qui la dispose. La pensée se façonne elle-même, se prend elle-même pour objet de sa propre activité. On ne trouve nulle part dans la science, comme Leibnitz le disait du monde, rien de mort, rien de stérile, rien de donné. Tout est activité et tout est vie, parce que tout est esprit ; et tout doit s'expliquer par ce qui explique la vie : l'harmonie, et par ce qui explique l'action : la tendance. La théorie de Thomas Reid signifie que nulle condition inférieure, rien de donné ou d'inerte ne peut se substituer à la vie qui est l'essence même de l'esprit ; mais que toutes ces conditions et tout ce mécanisme sont des produits et des résultats de cette vie, et par suite de la tendance à l'harmonie et au bien qui est la tendance à la loi.

Ainsi, cette doctrine sur la formation primitive du concept, par le jugement antérieur, ne signifie pas seulement, au point de vue individuel, l'activité travailleuse de l'esprit élaborant de toutes pièces sa connaissance ; elle signifie aussi, et c'est à ce titre que nous la recueillons, l'incapacité des éléments inférieurs à se former d'eux-mêmes en agrégation et la nécessité d'un principe de synthèse, à tous les degrés que l'analyse découvre, pour assembler les éléments analytiques et leur donner même l'existence. En se bornant à la pensée seule, il faut bien avouer qu'elle apparaît dans toutes ses démarches un passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire de la diffusion à l'unité, et que ce passage s'explique par l'attrait que l'unité et la loi exercent sur la pensée ébauchée qui en prend conscience. Et alors, s'il est permis de chercher dans la pensée une analogie pour juger des choses extérieures, on est amené à admettre en tout domaine une action qu'exercent sur le désordre l'ordre et la loi :

action qui ne s'expliquerait pas, si la loi idéale était une pure abstraction et non une réalité efficace, plus réelle dans sa manière d'être inconnue de nous que le monde qu'elle informe et que nous connaissons. C'est en ce sens, c'est par cette vue ouverte sur le monde que la théorie de Thomas Reid est, à sa place et dans sa mesure, un élément intégrant de toute doctrine rationaliste et réaliste.

Enfin, la connaissance consiste d'un bout à l'autre à juger, c'est-à-dire à comparer. Mais, dans la comparaison elle-même, on peut distinguer deux éléments ; comparer, c'est assembler des termes qui diffèrent et qui se ressemblent. La comparaison est le jugement d'une ressemblance et d'une différence à la fois ; et l'on sait le bruit que mène l'Ecole Anglaise de cette maxime, fondamentale pour l'empirisme : percevoir, c'est percevoir une différence. Il est peut-être puérile d'insister dans un sens ou dans l'autre ; qui veut trop prouver ne prouve rien, et quiconque ne veut voir dans la perception qu'un de ces deux éléments, soit ressemblance soit différence, ne voit qu'une part de la vérité et doit être redressé. La perception suppose à la fois une différence, qui en fait une modification distincte de l'esprit, et une ressemblance, qui en fait un acte lié aux autres ou capable d'être lié, possédant par là une valeur logique. Ces deux conditions sont indispensables.

S'il fallait établir des rangs entre les deux, on dirait peut-être que la différence se rapporte plutôt aux conditions organiques inférieures mais nécessaires, ce sans quoi la perception ne serait pas. La ressemblance est alors la condition supérieure, ce sans quoi la perception n'aurait pas de sens pour l'esprit. La différence fait que la perception est ; la ressemblance qu'elle est un acte psychique ; et la même discussion se présente que plus haut sur le rapport de la condi-

tion et du conditionné. L'une est plus immédiatement nécessaire, l'autre est d'un ordre plus relevé et d'une nécessité plus haute ; et une pareille discussion fait attribuer sans doute plus de dignité et plus d'être métaphysique à la ressemblance, qui lie les choses de l'esprit, qu'à la différence qui sépare les choses de l'organisme.

Mais cette discussion est subtile, comme toutes celles qui ont pour objet de marquer des rangs et des places entre des choses connexes et qui se supposent. La ressemblance et la différence vont de pair. On ne constate pas de différence entre des termes qui n'ont aucun rapport ; on ne compare pas des idées absolument identiques. Le jugement a pour but de fournir les notions claires et distinctes ; la notion est claire quand elle se compose de quelques traits communs à plusieurs objets entre lesquels l'esprit les comparant a perçu les ressemblances essentielles ; la notion est distincte, quand l'esprit perçoit les différences qui existent entre tous les objets auxquels cette notion s'applique et tous les autres. Si la distinction est plus que la clarté, la différence est plus que la ressemblance ; mais l'idée n'est distincte que parce que les différences sont perçues entre des choses liées par certaines ressemblances qui préexistent ; la différence n'a d'intérêt qu'au sein de la ressemblance et par elle. Toute connaissance a pour but d'unifier, même quand elle sépare ; la ressemblance en est le facteur essentiel ; la différence spécifique n'a de valeur que pour les espèces qu'on sait réunies dans un même genre ; la différence est abstraite, le genre est concret : cela seul coexiste dans la réalité qui se lie dans l'intelligence.

Ici encore on peut dire, sans forcer les termes et à moins de ne trouver aux relations logiques aucun sens, que la théorie de la différence convient mieux

à une conception analytique et mécanique du monde dans lequel tout se passerait comme dans la matière brute par addition et séparation des termes; la théorie de la ressemblance convient mieux à une conception dynamique et téléologique, qui explique le monde par l'harmonie et par la réalisation de plus en plus parfaite des accords conçus comme possibles. Dans le premier système, le sensible se suffit à soi-même; dans le second, il faut faire appel à la réalité et à l'efficace de cet inconnu métaphysique conçu comme idéal et comme réalisant le réel.

V

La théorie des jugements primitifs fait justice de certaines distinctions, exactes d'abord, bientôt puériles et même dangereuses si on les pousse trop loin, parce qu'elles introduisent dans l'unité de l'esprit des divisions contraires à la nature; comme de se demander si l'affirmation est un acte de la volonté ou de l'entendement, s'il est vrai que l'erreur n'est pas dans le concept, que le jugement seul s'égare, que la volonté seule est juge. La distinction exagérée de deux grandes divisions dans l'esprit, tour à tour acteur et spectateur, aboutit à admettre une activité capricieuse et un entendement inerte. Mieux vaut dire que l'esprit est un; l'entendement et l'activité se pénètrent dans la formation des concepts, parce qu'il n'y a point de compréhension sans activité, et point d'activité de l'esprit sans intelligence. L'unité de l'esprit n'est pas rompue; les choses ne sont pas

répugnantes entre elles ; les différences abstraites, légitimes comme point de vue de la pensée, ne deviennent pas des séparations réelles qui masquent l'unité de la connaissance et l'unité des choses, l'identité après tout fondamentale de l'intelligible et du réel.

Ces réserves faites, des distinctions doivent subsister, sous peine de ne rien connaître faute de rien discerner. Le jugement mis en forme est l'affirmation d'un rapport entre deux concepts, et il y a lieu d'étudier après la formation des concepts la formation du rapport, l'acte propre par lequel l'esprit affirme ou nie. Cette affirmation, qui se surajoute aux concepts, qu'apporte-t-elle de nouveau ? Que présente-t-elle d'original par rapport à eux, et d'irréductible à leurs éléments ? Telle est la question qui se pose dans la doctrine kantienne des jugements synthétiques et analytiques.

La question est traitée par David Hume ; elle fait, avec la critique de l'idée de cause, l'essentiel de son *Traité de l'Entendement*, et cependant Hume ne l'a pas embrassée avec netteté dans toute son ampleur ; c'est peu à peu, par des tâtonnements successifs, qu'il l'a découverte et formulée, et les contradictions, qui révèlent chez lui les premiers efforts du novateur, fraient la voie au kantisme. David Hume acceptait au début cette définition : que tous les jugements relatifs aux vérités de raison sont analytiques, et tous les jugements relatifs aux vérités de fait synthétiques. En conséquence, les jugements empiriques sont tous synthétiques, cela allait de soi. Mais une difficulté se présente pour les jugements rationnels, c'est-à-dire mathématiques. Tantôt D. Hume les regarde en bloc comme rationnels, et par conséquent analytiques ; tantôt il remarque dans la géométrie, pour la construction des figures, de certains éléments non analytiques, donc non rationnels. L'analyse des

points dont une courbe se compose ne suffit pas à définir la forme de cette courbe. Stuart Mill dirait : la géométrie vient de l'expérience, donc elle est synthétique. Hume aurait dit peut-être plus volontiers : la géométrie est synthétique, donc elle vient de l'expérience. Et il admet, semble-t-il, cette double proposition que certaines sciences mathématiques, comme le calcul, sont analytiques ; certaines autres, comme la géométrie, synthétiques.

Cette fausse position, qui coupe les mathématiques en deux parts, est la raison d'être de la doctrine kantienne. Kant se demande si ce n'est pas faute d'un examen assez attentif, qu'on ne trouve pas pour l'arithmétique les mêmes difficultés que pour la géométrie, d'admettre l'analyse comme suffisante. Toutes les sciences mathématiques sont d'une même nature ; elles sont toutes rationnelles ; cela n'exclut pas la synthèse. Synthétique n'est pas synonyme d'expérimental. On s'instruit, on affirme, on crée ou l'on découvre des synthèses par la raison autant que par l'expérience. Toute prise de conscience d'une vérité nouvelle, qu'elle vienne de l'expérience ou de la raison, est une synthèse. C'est ailleurs qu'il faut chercher la différence de ces deux sortes de jugements. Et Kant dit à son tour : sont synthétiques tous les jugements dans lesquels la connaissance du sujet ne suffit pas à donner la connaissance de l'attribut ; en d'autres termes, tous les jugements productifs d'une connaissance nouvelle, les mathématiques comme les autres.

La difficulté va être de trouver un acte de l'esprit improductif, ce qui est une contradiction intrinsèque : un jugement qui n'affirme rien de nouveau, un acte de connaissance qui n'apporte aucune connaissance. La doctrine du jugement synthétique de Kant est un acheminement vers la doctrine de Fichte de la pensée créatrice. Il est impossible de trouver un jugement,

chez Kant, qui ne produise pas une idée nouvelle ; il est impossible de trouver un acte de l'esprit, chez Fichte, qui ne se crée pas un objet nouveau. La définition de Kant supprime purement et simplement le jugement analytique ; elle revient à dire, par analogie avec les définitions de mots et de choses : le jugement analytique est un jugement verbal, le jugement synthétique un jugement réel. Tout jugement sérieux est synthétique, le jugement analytique est une image vide et comme une ombre inerte de jugement. Quant à l'exemple que donne Kant, pour prêter malgré tout une apparence de réalité au jugement analytique, il conclut peu. Le jugement que les corps sont étendus est analytique pour un voyant et synthétique pour un aveugle ; le jugement que les corps sont durs est synthétique pour un voyant qui juge d'habitude par les yeux, analytique pour un aveugle qui doit au tact ses connaissances premières et les plus usuelles. La différence entre les deux sortes de jugements dépend des connaissances déjà reçues, c'est-à-dire des circonstances ; elle est relative, non absolue.

Il y a, ici comme partout, deux antithèses en présence : ce qui est et ce qui devient, la raison suffisante et l'identité. Toute pensée, en tant qu'elle se forme et prend naissance, est un acte inventeur de l'esprit, en tant qu'elle est exacte et adéquate, est une formule abstraite. Tout jugement peut donc être considéré sous deux faces : ou bien en tant qu'il exprime un acte par lequel l'esprit acquiert pour la première fois une connaissance nouvelle, ce qui est une synthèse ; ou bien en tant qu'il exprime une relation suffisamment démontrée entre deux notions en présence, ce qui est un rapport d'analyse. Nous dirions volontiers : le jugement est analytique en logique pure, synthétique en psychologie.

Ces deux points de vue se complètent et s'expliquent.

Toute démarche de l'esprit n'est légitime qu'à condition de se conformer aux lois générales de la raison : principes de liaison, d'unité, d'identité ; et toute démarche n'est produite que comme tendant à un but, comme découvrant quelque chose de nouveau. Il n'y a donc pas de certains jugements qui sont analytiques et de certains autres synthétiques ; il n'y a pas deux classes distinctes de jugements ; mais tous sont synthétiques à un certain point de vue et analytiques à un autre. Cette impossibilité de séparer deux fonctions réciproques d'un même jugement, en psychologie et en logique, fait apparaître une fois de plus l'unité de tous les éléments de l'esprit : raison et activité, formule exacte et pensée créatrice ; et l'unité plus compréhensive qui enveloppe à la fois l'esprit connaissant et les choses connues, ce qui rend la science intelligible et l'esprit intelligent.

Cette sorte d'unité, par laquelle se lie l'analyse à la synthèse et la forme logique du raisonnement au mouvement primesautier de la raison, rend compte aussi du rapport qui existe, suivant nous, entre l'explication scientifique du monde et son explication métaphysique ou réaliste. Toutes deux sont vraies à des points de vue différents et qui se corroborent. Il est certain que le monde se compose dans son ensemble de l'addition des apparences sensibles qui le constituent, en sorte que la somme de ces apparences une fois produite semble se suffire à soi-même ; inversement, ces apparences sont le produit d'un mouvement créateur ou d'évolution, d'une marche en avant dont chaque terme successivement obtenu n'est qu'un degré une fois franchi pour passer à d'autres. L'analyse, s'appliquant après coup au mélange du composé et du simple, explique suffisamment l'existence des choses, une fois créées, par le rapport d'identité qui existe entre la somme et les parties ; mais c'est là un fait acquis,

pour ainsi dire passé, et non pas la marche créatrice qui fait ces degrés et qui les conquiert. Une roue de voiture s'explique suffisamment par la somme de ses jantes et de ses raies ; de même, à un certain point de vue, l'arrangement du monde une fois organisé s'explique par la somme de ses éléments ; mais la voiture appelle bientôt l'idée de l'artisan qui en a réuni les éléments et lié l'ensemble. De même que le jugement analytique et le jugement synthétique se supposent comme l'ouvrage suppose l'ouvrier, de même l'explication scientifique du monde en suppose l'explication métaphysique ou réaliste, parce que le sensible ne ferait pas une démarche au-delà de lui-même ; s'il n'était attiré par l'idéal plus réel que lui et le réalisant de plus en plus.

VI

Les jugements et les concepts sont les matériaux que le raisonnement met en œuvre. Le raisonnement présente deux formes principales : déduction et induction, parce qu'il y a deux mouvements possibles pour l'esprit : l'analyse qui passe des parties au tout et la synthèse qui passe du tout aux parties. Ces deux procédés doivent être l'objet d'une comparaison attentive, parce que l'un, qui reproduit plus fidèlement les démarches de l'expérience, correspond mieux aux sciences positives et aux doctrines empiriques ; l'autre répond mieux aux procédés de la doctrine philosophique et conduit aux conclusions rationnelles.

Ce qui caractérise la déduction, c'est qu'elle n'implique aucun élément étranger ; elle met tout simplement au jour ce qui est virtuellement signifié par les prémisses ; elle n'est pas la découverte de quelque chose d'étranger, mais un développement en quelque sorte interne. Que vaut cette sorte de procédé ? Je dirais volontiers : ce que nous devons croire en ces matières nous est naturellement suggéré par ce que Stuart Mill nous dit de ne pas croire. La critique du syllogisme par l'empirisme nous fait saisir à merveille ce que le rationalisme doit attendre du procédé déductif, en quel sens il doit le défendre et en affirmer la valeur.

Stuart Mill reproche au syllogisme de n'être concluant qu'à condition d'être un cercle vicieux. Si la conclusion est démontrée, c'est qu'elle est contenue dans la majeure comme un de ses éléments intégrants, et dès lors on n'a que faire du syllogisme pour démontrer ce qui n'a pas besoin de démonstration. Cette critique se rapporte bien à la conception qu'on se fait de la connaissance et de la preuve dans l'école empirique ; et il faut ajouter que cette conception est d'accord avec celle du vulgaire et semble indiquée par l'expérience. En général, en effet, quand une personne ne comprend pas bien une proposition et demande : « pourquoi affirmez-vous ? » on lui répond « pour tel motif », et il semble qu'on fasse appel pour justifier la première assertion à une autre venue d'un tout autre point. Il semble donc que toute démonstration et toute science consiste à expliquer une proposition par une autre, une vérité par une vérité étrangère ; et, si l'on transporte cette idée au concept de la science en général, on arrive à cette conclusion, en apparence décourageante, qu'il n'y a pas connaissance parfaite là où une vérité n'est pas ramenée à une vérité antérieure ; qu'il y a de certaines

démonstrations qu'on ne peut pas démontrer, de certaines définitions qui ne se définissent pas. Pascal regrettait qu'il en fût ainsi. De même, dit-on, Archimède demandait qu'on lui donnât en dehors du monde un point d'appui et un levier pour soulever le monde. Mais de quel droit demander qu'en dehors de la totalité des existences il existe un levier, en dehors de la totalité de l'espace un point d'appui ? En réalité, le monde est un tout et le système de nos connaissances constitue aussi un monde qui est une unité et une totalité, un absolu.

La connaissance ne consiste pas à rapporter ce tout, en dehors duquel rien n'existe, à autre chose qui n'existe pas, mais à en prendre conscience le plus clairement et le plus pleinement possible. Dans ce but la raison, qui a perçu l'ensemble d'un coup d'œil, y établit autant de divisions qu'elle en peut discerner par l'analyse, et, prenant à part chacun des termes divisés, l'étudie en lui-même et dans ses rapports avec ceux qui l'entourent et qui l'expliquent, qui le précèdent ou qui le suivent. Ainsi la raison qui a pour objet de comprendre le plus parfaitement possible, c'est-à-dire dans son ensemble et dans ses détails, l'univers connaissable cherche à percevoir le plus possible, à la fois dans leur diversité et dans leur intégrité, la somme des rapports successifs qui existent entre tous les éléments qu'elle distingue. Elle est placée en face d'un tout qui est le système du monde ou plutôt l'universalité des rapports intelligibles qui constituent les choses ; elle a le mieux atteint son but quand elle en a décomposé tous les éléments, qu'elle les a disposés par ordre, qu'elle a fait en quelque sorte toucher du doigt leur liaison ou leur incohérence. Voilà pourquoi, le monde lui étant donné comme un tout, c'est la raison elle-même qui crée le multiple dans l'unité par l'effort de la pensée qui réfléchit, qui

sépare, qui compare ; et c'est lorsque le multiple est apparu que, chaque partie s'expliquant par chaque autre, la connaissance prend la forme discursive de la démonstration, c'est-à-dire l'aspect d'une chaîne dont les anneaux se joignent bout à bout et dont nous n'apercevons nulle part le premier chaînon.

De là aussi la distinction des genres et des espèces. A mesure que la pensée entrevoit dans la totalité qui lui est offerte de nouvelles distinctions, chacune d'elles peut devenir le point de départ de distinctions plus subtiles et de liaisons nouvelles. La série réciproque des genres et des espèces correspond bien à ce double travail de décomposition et recomposition de la pensée. L'esprit prend de plus en plus connaissance du monde, de la totalité intelligible, à mesure qu'il discerne mieux d'une part les divisions et sous-divisions qui s'y laissent séparer ; à mesure qu'il compose mieux d'autre part les rapports qui lient toutes les parties ; il voit ainsi dans la composition de l'ensemble tous les éléments intégrés, et dans chaque élément intégrant la participation à l'ensemble.

En ce sens, le syllogisme, qui est l'analyse de la majeure dans la conclusion et qui, au lieu de prendre hors de lui la raison de ce qu'il affirme et de juxtaposer par le dehors une série purement extérieure de connaissances adventices, fait simplement voir comment l'esprit passe, par une prise de possession de plus en plus complète de lui-même, d'une connaissance confuse à une connaissance claire, exprime bien le mouvement de la pensée qui se creuse et s'approfondit sans cesse, sans emprunter à aucun élément extérieur et hétérogène la raison d'être de son développement. En ce sens, le syllogisme d'Aristote est, après Bacon, après Stuart Mill, après M. Spencer, ce qu'il a été de tout temps : une image de la réflexion

sur soi-même, une mise en relief des lois de la pensée qui se pense, en s'affouillant et s'affinant sans cesse davantage. Ainsi la raison d'être de chaque élément découvert apparaît dans la réflexion totale qui le met au jour et non pas la raison de cette réflexion dans ses parties mises au jour. De même, la raison de la connaissance déductive ne consiste pas dans les éléments du syllogisme qui se multiplieraient à l'infini sans jamais échapper au cercle vicieux que Stuart Mill signale, mais dans la compréhension totale et dans la forme du syllogisme qui signifie le rapport réciproque du tout aux parties et des parties au tout, et substitue ainsi à la connaissance discursive propre aux sciences, la connaissance intuitive, propre à la philosophie.

Que deviennent, alors, les critiques adressées au raisonnement déductif : que le syllogisme se fonde sur l'expérience, et que, si cela n'était pas, il faudrait voir disparaître, en même temps que la contingence de la nature, la liberté de l'esprit ? La première, formulée par Stuart Mill et M. Spencer, suppose que toute la valeur du syllogisme vient des expériences enregistrées dans les prémisses ; on doit dire au contraire que ces expériences n'ont de valeur qu'à condition de les supposer à l'avance liées par une loi ; si elles étaient un assemblage de faits sans liens entre eux, elles ne prouveraient rien pour l'avenir ; c'est parce qu'elles sont une expression de la loi qu'elles en apparaissent une preuve ; c'est parce que nous supposons que le fait nous révèle la loi, que nous cherchons le fait pour trouver la loi. C'est l'induction, en ce sens, qui se fonde sur la déduction ; et la détermination précise de la loi au moyen des faits sur la croyance préalable que les faits, quels qu'ils soient, dérivent d'une loi, quelle qu'elle soit. L'expérience précise, localise, fait apparaître : elle est la cause occasionnelle ; la raison

détermine à l'avance la loi et la méthode : elle est la cause efficiente.

Quant à l'objection, d'un tout autre ordre, que la prédominance du syllogisme dans la science, c'est le règne du déterminisme dans la nature, on pourrait l'illustrer par deux exemples célèbres dans l'histoire de la philosophie. Leibnitz faisait aboutir la philosophie de la raison à une sorte d'automatisme spirituel qu'on lui a souvent reproché avec exagération, et Berkeley au contraire fondait sa théorie de l'immatérialisme sur la négation des mathématiques et de toutes lois rationnelles, et sur la croyance absolue à la contingence de l'expérience. Cette objection repose sur une confusion renouvelée d'Epicure entre la liberté et le hasard, la loi et le mécanisme. Le syllogisme qui se nourrit de lui-même, qui n'emprunte rien au dehors, qui ne dépend d'aucun élément extérieur présente le type de la liberté; l'empirisme qui confond la liberté avec l'impossibilité de prévoir et l'incertitude, et qui dépend à chaque heure des phénomènes nouveaux du dehors, est la véritable image du mécanisme et de la servitude. On a fait voir comment la contingence s'allie avec la démonstration et qu'il faut revenir à la formule stoïcienne : celui-là est libre qui dépend de soi-même, qui agit conformément à sa propre nature, qui ne dépend pas du dehors. Dire que le monde est un théorème n'est pas lui faire un grand tort, si ce théorème est l'expression d'une pensée qui se développe, s'il ne dépend d'aucune proposition étrangère, si toutes ses parties se lient d'elles-mêmes par une tendance qui leur est naturelle de se grouper dans l'ordre le plus parfait.

On voit par là quel sens métaphysique il convient de donner au raisonnement déductif. Toute sa valeur vient de la différence qui existe entre le fait et la loi,

entre la totalité des éléments unis bout à bout et le principe d'unité qui les fait joindre ainsi. La déduction est un cercle vicieux et un rien s'il n'y a pas d'autre réalité dans la forme du syllogisme que dans la série des propositions assemblées ; ce n'est alors qu'une induction imparfaite ou incomplète. Au contraire, si la forme qui lie la pensée est précisément ce qui explique dans la pensée son groupement même et son ordre, si la loi qui lie les faits est ce qui explique dans les faits leur cohérence et leur harmonie, la déduction n'est plus un cercle analytique, mais l'expression de l'idée ordonnatrice des choses ; et c'est par un instinct non trompeur que rationalistes et empiristes ont pris si souvent le syllogisme pour objet de lutte. Suivant l'interprétation qu'on en donne, ou bien on n'admet que des faits fragmentaires et contingents, ou bien on postule la réalité de la loi qui ne dépend pas d'eux et dont ils dépendent ; on est, suivant notre formule, nominaliste ou réaliste.

VII

Le raisonnement inductif a pour but de connaître le monde extérieur et, par là, semble échapper à notre étude présente sur la pensée abstraite. Il n'en est rien. L'induction est la prise de connaissance du monde extérieur par l'esprit, en vertu de certaines lois qui sont dans l'esprit. Ces lois peuvent s'étudier dans leur formule abstraite à part de l'usage empirique qui en est fait ici ou là. L'induction est dans son intégrité forme et matière ; la forme de l'induction est un cas

particulier des formes de la pensée et doit être étudiée comme telle.

Ce qui caractérise l'induction, c'est donc d'être un essai de correspondance entre le moi et le non moi, une démarche par laquelle la pensée s'efforce de surmonter le dualisme primitif de l'esprit et de la nature. Or ce dualisme comporte deux termes. D'une part, en effet, l'esprit, par cela même qu'il n'est pas les choses, ne les connaît qu'au moyen d'un intermédiaire plus ou moins fidèle, l'ensemble de ses représentations ; c'est un voile qu'il faut soulever. D'autre part, ce que l'esprit perçoit à un instant de son existence n'est qu'un moment fini du développement infini du monde : il faut d'après un point de la durée juger des autres. Ainsi l'espace qui est la forme de multiplicité des êtres et d'extériorité à la conscience humaine, le temps qui est la forme de multiplicité des phénomènes et d'extériorité à la perception actuelle : telles sont les deux formes du dualisme originaire entre l'esprit et les choses qu'il faut distinguer et vaincre.

En premier lieu, le raisonnement inductif suppose la dualité de la pensée et de son objet. Dans la déduction, au contraire, la pensée se réfléchit elle-même. Rien ne s'interpose dans la logique formelle entre l'esprit et l'objet, rien, sinon les mots par lesquels nous exprimons nos pensées ; et, quelque danger qui résulte de l'acception équivoque de certains termes et de l'habitude facilement contractée de prendre peu à peu la paille des mots pour le grain des choses, il dépend de nous de n'employer le langage que comme l'expression exacte de nos propres concepts ; il n'y a pas d'intermédiaire ni d'obstacle en logique formelle entre le sujet et la pensée. En logique réelle, au contraire, un obstacle existe, parce que le monde étant donné dans une perception, il est toujours

possible de mettre en doute le caractère médiat ou immédiat de cette perception, et de demander, à la suite, si cette logique a pour but les choses ou les idées.

« Quand je dis que la bêche entre dans la terre, s'agit-il, interroge Stuart Mill, de la bêche et de la terre qui sont hors de moi, ou de l'idée de la bêche et de l'idée de la terre qui sont en moi ? » et il répond, avec une apparente clarté : « Il s'agit des choses elles-mêmes ; une idée n'a ni coin, ni coupant, ni parties pour entrer dans une autre idée ; c'est la bêche elle-même, dont j'ai l'idée, qui entre dans la terre, dont j'ai l'idée. » La réponse est trop simple, parce que, d'une part, elle signifie bien ce que nous avons l'intention de dire, à savoir la réalité d'un rapport objectif entre des objets extérieurs ; mais, en fait, nous nous trompons souvent. Et, pourquoi nous trompons-nous, sinon parce que, croyant connaître les choses, nous ne connaissons que les idées que nous nous faisons d'elles, et raisonnons sur ces idées comme si elles étaient les choses elles-mêmes.

Arrive-t-il, à un moment donné, que ce voile des représentations, interposé entre nous et le monde, se soulève et que nous apercevions tout à coup les choses face à face ? Evidemment non ; cette identification progressive de la pensée et de son objet, dans laquelle consiste proprement la science, est le résultat d'une double démarche de l'esprit, de restriction et d'expansion. D'abord l'esprit discerne dans les matériaux de la connaissance, qu'il s'agit d'unifier et de régler, certains phénomènes plus constants et qui paraissent plus conformes aux lois immuables de la nature ; l'universel devient l'argument ou le symbole de l'objectif et objectif n'a pas d'autre sens peut-être qu'universel. D'autres phénomènes, au contraire, sont plus particuliers et changeants. Il y a dans l'esprit

des états forts et des états faibles. Les états forts sont les perceptions, c'est-à-dire, autant qu'un acte quelconque de l'esprit peut être indépendant des conditions particulières dans lesquelles l'esprit le produit, les représentations pures et simples, spontanées et infaillibles des impressions du dehors. Les états faibles sont les souvenirs plus ou moins erronés, les généralisations plus ou moins hâtives, tout le système des idées qui se greffe sur le système des perceptions ; et toutes ces idées sont facilement fausses, parce que, plus elles s'éloignent des perceptions, plus elles ont de chance de mêler à la représentation nue de l'objet les manières d'être et les perturbations du sujet. Elles peuvent seulement être rectifiées, à la longue, par le contrôle incessant des perceptions nouvelles ; nous reconnaissons notre erreur, ici comme partout, à un désaccord qui survient. De là un premier travail de l'esprit pour élaguer de la science tout ce qui est vue individuelle, induction prématurée, anticipation arbitraire. C'est en travaillant sur les perceptions comme sur des idées purement formelles, en cherchant leurs rapports de convenance ou de disconvenance, de cohérence ou de contrariété, que les pensées signifiant de plus en plus les choses, les choses devenues de plus en plus les pensées, s'identifient peu à peu les unes avec les autres.

Elles ne s'identifient pas tout à fait. Il n'y a aucun moyen par lequel un esprit, qui veut rester au point de vue subjectif de la représentation en tant que telle, puisse être contraint d'affirmer la valeur objective de ses idées, et il n'y a aucune preuve géométrique qui nous garantisse la valeur de ce passage excellemment appelé, par Schopenhauer, de la représentation à la volonté. C'est par un mouvement d'expansion et de foi, de crédulité si l'on veut, par une sorte de communication philosophique de l'esprit aux choses et

de confiance dans les fondements logiques de la nature, que l'esprit croit reconnaître cette nature elle-même dans ses perceptions propres. La nature ne se réfléchit pas dans l'esprit comme un objet inerte dans une glace passive; on ne peut ni tirer d'une simple constatation l'existence des choses, ni distinguer les choses et les images de telle sorte que la connaissance des unes soit exclusive de la connaissance des autres. On peut seulement admettre que la nature et la pensée sont parallèles, parce qu'elles sont d'un même ordre, tout imprégnées de finalité. Ainsi, et par cette double démarche, que la géométrie ne suffit pas à justifier, et qui implique une confiance grandissante dans l'objectivité des lois de la raison, ainsi est résolu le premier terme de cette dualité primitive, qu'il s'agissait d'éluder, entre l'esprit et les choses.

Une seconde démarche doit s'accomplir, dans laquelle consiste surtout la force et la difficulté de l'induction, pour réduire à son tour la dualité du présent et de l'avenir. Ici intervient, après l'idée de l'espace qui fait les choses extérieures insaisissables à la conscience, le second élément propre à la logique réelle, l'idée du temps qui fait les choses à venir aléatoires pour la raison, la différence de l'avant et de l'après, et l'incertitude où nous sommes de savoir si la perception de demain viendra corroborer ou contredire celle d'hier. La logique formelle est indépendante du temps, parce que ses concepts sont fixés une fois pour toutes; le temps ne sert qu'à développer une à une toutes les conséquences enveloppées dans la définition primitive. Au contraire, la logique réelle est dépendante de l'idée du temps, parce que la définition empirique se modifie à chaque impression nouvelle.

L'induction est une prévision de l'avenir. La dis-

inction de l'avant et de l'après coupe donc, en deux portions bien tranchées, la série des faits qu'on suppose obéir à une même loi : derrière nous tous ceux qui sont connus, devant nous tous ceux qui restent à connaître. Il faut trouver une loi unique, constante, également vraie des deux parties de la série. D'où, la nécessité de passer d'une portion des faits connus à tous les faits, c'est-à-dire à la loi, et la définition généralement admise : passage du fait à la loi, de la conséquence au principe.

Cette définition est dangereuse et inexacte. Si elle était juste, toutes les fois qu'un fait étant donné on pourrait, par l'analyse, remonter à sa loi, on aurait véritablement induit. Une pareille définition s'appliquerait à ce que Descartes et les anciens nommaient en effet l'analyse, c'est-à-dire le procédé mathématique par lequel on remonte des propriétés d'une figure aux conditions de ces propriétés, des conséquences à leurs antécédents rationnels. En ce sens encore, toute réduction, c'est-à-dire tout procédé qui s'appuie sur les résultats d'un procédé antérieur pour remonter le chemin que celui-ci avait descendu, serait induction. Tout ce qui est analyse serait induction par rapport à tout ce qui est synthèse : l'extraction des racines par rapport à l'élévation aux puissances, et ainsi de suite. C'est la théorie, chez Stanley Jevons, de l'induction formelle, laquelle consisterait à remonter, d'un certain groupe de faits, à toutes les lois concevables qui pourraient régir ces faits ; par exemple, les deux termes $A B$, et leurs contraires $a b$, se rencontreraient seulement dans sept séries de combinaisons, que l'auteur indique avec les lois qui y correspondent. Une pareille définition du raisonnement inductif supprime tout juste l'élément temporel. Les termes considérés par Jevons sont fixés une fois pour toutes ; on peut remonter à leurs lois par simple

voie de substitution et d'identité : la raison suffisante est inutile. Nous réservons au contraire le mot d'induction pour le cas où la notion de temps s'interpose entre les divers moments pendant lesquels on considère un même concept, qui risque d'être modifié par là même : la raison suffisante est nécessaire pour fonder l'identité du concept.

Le caractère propre de l'induction est donc de faire appel à la constance de certaines idées ou de certaines lois à travers les moments successifs de la durée. C'est ici que la question devient difficile, parce qu'il est difficile de déterminer dans quelle mesure cette constance importe à la raison humaine et dans quelle mesure elle lui est indifférente.

Dit-on que l'ordre de la nature doive être tellement concerté par la Providence, qu'il n'y ait pas de place dans le monde pour le désordre, pour ce qu'on appelle le hasard, c'est-à-dire la rencontre improvisée de deux séries de causes, d'origine différente, qui se heurtent et se brisent ? Qui oserait affirmer que demain un globe inconnu, courant dans l'espace depuis l'infini, ne va pas rencontrer la terre et la réduire en poudre ? Le tremblement de terre de Lisbonne, le cyclone d'Aden, l'éruption du Vésuve sont autant de désordres au point de vue humain, qui n'ont rien à voir avec le principe de l'induction ; mais pourquoi ? Parce que tous ces événements sont supposés obéir à des lois ; parce que, s'ils sont fortuits par rapport à nous qui ne les avons pas prévus, et désastreux par rapport aux victimes qui en sont mortes, ils sont d'accord avec les lois générales de l'atmosphère et des météores. Le désordre serait plus grand, l'induction deviendrait impossible, si le tremblement de terre avait épargné Lisbonne, parce que Lisbonne était une ville habitée, si les laves s'étaient entr'ouvertes pour épargner Pompéi dans l'intention de l'épargner.

La constance des lois va d'accord avec leur enchevêtrement réciproque et le choc des séries obliques ; le principe de l'induction n'est pas celui des Providences particulières.

Est-ce alors la croyance dans la stabilité absolue de ces lois elles-mêmes, de telle sorte que le présent nous soit une image parfaite de l'avenir, et que le monde se répète à l'infini sans pouvoir varier jamais ses lois une fois posées ? On a longtemps conçu ainsi la marche de la nature, par analogie avec les procédés humains, à l'époque où la stabilité, l'immobilité éternelle était pour les sociétés politiques l'idéal rêvé par les Grecs, réalisé en Egypte. On se faisait du monde l'idée, qui est venue jusqu'à nos jours, d'une œuvre d'art définitive, dont le démiurge a été satisfait au point de n'y devoir plus retoucher. L'évolutionnisme de Darwin pouvait paraître d'abord une sorte de démenti à ce faux principe d'esthétique, mais la science évolutionniste, qui est un résultat de l'induction, ne saurait être considérée comme lui portant atteinte. L'évolutionnisme est précisément le triomphe de la méthode inductive, parce qu'elle suppose la stabilité dans le changement, l'ordre dans le devenir ; et qu'il y a plus d'ordre véritable et d'harmonie dans un chœur qui évolue en cadence que dans une assemblée immobile. Ce que demande l'induction, ce n'est pas la répétition monotone et nue des mêmes effets : c'est une constance harmonieuse dans le procédé suivant lequel les effets se produisent.

Il est malaisé, à vrai dire, de discerner nettement, dans l'induction, ce qu'elle postule et ce qu'elle ne postule pas. Si quelqu'un soulève un doute et demande : importe-t-il enfin au rationalisme que les lois de la science aient un caractère absolu d'universalité dans le temps, et que les lois de l'ébullition soient les

mêmes dans quelques milliards d'années qu'elles sont aujourd'hui, que faut-il répondre ?

Une chose importe au rationalisme : la fixité absolue de tout ce qui est purement rationnel, déduit de l'identité. Le carré restera un carré, le cercle un cercle ; les vérités géométriques ne s'infléchissent pas et ne se déforment pas, au gré du temps, comme les espèces vivantes. Au contraire, les conséquences contingentes peuvent varier sans que la raison soit détruite ; toutes sont également possibles et successivement élues. Même elles doivent varier et se diversifier à l'infini pour réaliser de plus en plus, dans le monde, un maximum d'harmonie et d'ordre. C'est sur ce point que l'incertitude subsiste. Nous ne pouvons pas fixer, dans une formule faite à l'avance, ce qui serait contradictoire, les variations ultérieures des faits contingents, le détail de ce qui change et qui réalise l'ordre et l'harmonie dans le changement. L'induction a pour objet propre, non pas la poursuite des fins particulières, ni la répétition monotone des mêmes événements, mais la réalisation d'un maximum d'unité dans un maximum de variations ; elle se réfère à une cause esthétique et pour ainsi dire morale. Mais en même temps, et par cela même, la puissance de créer du nouveau dans la nature admet au moins un frein et une règle, qui est la loi fondamentale de toute raison déductive : la non-contradiction. L'induction peut affirmer une certaine constance dans les changements de l'univers, précisément parce qu'elle suppose que la raison n'est pas à un moment donné un produit accidentel de cette évolution, mais parce qu'elle fait de l'évolution elle-même un produit, en quelque sorte discursif, épandu dans le temps et l'espace, des principes de la raison.

Il faut donc distinguer dans l'induction : d'une part, un certain élément qui tient à la nature même de la

pensée et à la croyance que les lois essentielles de l'esprit, identité et non-contradiction, sont en même temps les lois des choses, de telle sorte que nulle induction n'est légitime en dehors de ces lois ; d'autre part, un élément nouveau qui est le propre de l'induction, qui tient au devenir perpétuel du monde, qui est un appel au progrès, une tendance esthétique et morale. L'esprit suppose ces deux limites entre lesquelles il oscille : identité, raison suffisante. Enfin l'induction, telle que la conçoit Stuart Mill, n'est pas la raison d'être de la déduction, parce que la pensée puise ses lois en elle-même et non dans les expériences adventices ; mais, en un sens plus relevé et métaphysique, qui est celui de Leibnitz, l'induction enveloppe la déduction et l'explique, comme la raison suffisante explique l'identité, comme le réel explique l'abstrait, comme le plus explique le moins ; et ceci nous amène à conclure.

Quel progrès en effet l'étude de l'induction nous a-t-elle fait faire dans la voie réaliste ? Le voici. L'induction, mise en présence de termes séparés, le moi et le non-moi, le présent et l'avenir, postule nécessairement un principe d'unité qui lie tous ces éléments étrangers et se les subordonne. Toute explication, par l'analyse, des termes pris un à un, aboutirait à une dissociation du monde point par point et au nihilisme. Il faut admettre une unité réelle, quoique d'un ordre à part, qui n'est pas en train de se faire et de se défaire par l'accord ou le désaccord des éléments mis en présence, mais qui garantit au contraire le triomphe définitif de l'ordre dans le devenir, parce qu'elle est en soi, et indépendante du devenir. Ce principe d'unité, qui s'applique au réel, est quelque chose de plus que l'unité purement abstraite à laquelle le syllogisme se réfère. C'est l'unité en quelque sorte concrète, qui ne se tire pas, par identité pure et simple, d'un rapport

logique antérieurement donné ; qui, par conséquent, est contestable.

Elle est contestée par David Hume, par Stuart Mill, par Taine ; par quiconque, au nom de l'identité, ne trouve aucune raison suffisante de sortir de soi-même et du moment présent. Mais, toute doctrine qui s'enferme dans un idéalisme absolu, ou dans un phénoménisme perpétuel, se condamne à ne jamais lier deux notions successives ou simplement diverses. Nul ne peut tirer l'idéaliste de son égoïsme souverain, le phénoméniste de son provisoire éternel. Il faut cependant sortir de cette torpeur, ou de cette incertitude, pour toute action et pour toute science. Ici se pose vraiment le dilemme : lier ou ne pas lier ses représentations, agir ou ne pas agir, être ou ne pas être. Une fois de plus, c'est un choix qui se pose et une croyance qui décide. Cette croyance est un acte de foi, puisqu'elle ne sort pas par analyse des éléments antérieurs ; c'est une foi rationnelle et suffisamment justifiée, puisqu'elle satisfait de plus en plus, par l'apparition dans le monde et dans la pensée d'un maximum d'harmonie, toutes nos tendances finalistes et rationnelles. Il y a des raisons suffisantes d'affirmer la réalité de la loi qui lie nos représentations et le monde, et qui seule est le fondement nécessaire de toute induction légitime.

Cette loi est impossible à définir par simple analogie avec les liaisons données dans l'expérience, puisqu'elle n'est pas une liaison donnée, mais la raison d'être de toutes. Il faut dire d'elle, d'une part, qu'elle n'est pas le sensible, épuisée dans une expérience, mais la loi idéale s'étendant à toutes ; d'autre part, que cet idéal est efficace et actif, plus réel que le sensible, quoique d'un autre ordre. C'est ce que nous avons dit au début, en définissant le réalisme métaphysique : la croyance à la réalité de l'idéal. Ce réalisme nous paraît ici corroboré par toute théorie rationaliste de l'induction

et de la science. Ou bien il faut accepter les séquences fortuites de Stuart Mill et le nihilisme, ou bien, avec la certitude des rationalistes, la croyance à la réalité du principe métaphysique qui garantit cette certitude. Le rationalisme conduit au réalisme; la doctrine rationaliste de l'induction ne se comprend qu'avec un fondement réaliste.

VIII

L'analogie a été moins étudiée que le syllogisme ou l'induction; il n'y a pas, pour elle, de théorie qu'on puisse rapprocher, soit des figures d'Aristote, soit des tables de Stuart Mill. On peut même se demander si elle est un procédé légitime au même titre que les deux autres; si elle n'a pas été introduite, dans les cadres logiques, par raison extérieure de symétrie, pour que le raisonnement du même au même trouve sa place entre le raisonnement du général au particulier et celui du particulier au général; si elle n'est pas l'analyse psychologique d'une manière de penser qui nous est habituelle, plutôt qu'une méthode de conduire ses pensées par ordre selon la logique. Il faut entrer dans quelques détails.

L'analogie est un certain rapport de ressemblance entre deux objets, qui suppose des différences corrélatives. Deux objets analogues sont deux objets qui se ressemblent sans se ressembler tout à fait, par exemple l'onagre et l'âne; et la définition serait, non pas améliorée, mais faussée, si l'on oubliait que des différences subsistent entre les termes analogues.

L'analogie est une ressemblance imparfaite. Plus les ressemblances sont importantes et nombreuses, plus l'analogie est étroite ; mais si toute différence s'évanouissait, l'analogie s'évanouirait. Il ne doit pas plus y avoir d'analogie parfaite que d'induction parfaite. On pourrait définir un être en fonction de son analogue dans une autre classe, et ce serait une sorte de définition par l'espèce prochaine et la différence générique. L'onagre est une bête sauvage : c'est la différence générique ; analogue à l'âne : c'est l'espèce prochaine. Deux objets analogues appartiennent à deux genres différents dans lesquels ils se comportent de même.

Le premier acte du raisonnement analogique est celui par lequel l'esprit postule, entre deux objets auparavant séparés dans la connaissance, une similitude de rapports, une communauté de loi qui les unit ; et cette liaison, pour être postulée, suppose un appel aux causes finales, comme l'induction. Il y a dans l'analogie quelque chose de nouveau et de plus chanceux. L'induction est la simple extension d'une loi, expérimentée en un certain point du temps et de l'espace, à un autre point quelconque de l'étendue et de la durée. Le soleil s'est levé aujourd'hui ; se lèvera-t-il demain ? Il ne s'agit pas d'une assimilation plus ou moins problématique entre le soleil et tel autre astre distinct ; mais d'une certaine continuité de la même loi, du lever du soleil en deux points différents du temps ; la seule différence entre les deux phénomènes est dans cette localisation différente. L'eau bout en France à cent degrés ; doit-elle bouillir en Allemagne à la même température ? On suppose la même eau, les mêmes éléments intrinsèques, les mêmes conditions extérieures ; la différence n'est que dans la localisation en un point différent de l'espace. Au contraire, si l'on assimile les autres étoiles au soleil, ou l'eau à un autre liquide, ce qui diffère, c'est la nature intime

des corps entre lesquels on établit un lien. Il n'y a plus simple différence de localisation pour la sensibilité, mais distinction, dans chacun d'eux, de l'élément causal et final pour l'entendement.

Cette différence n'est pas aussi subtile qu'elle le parait. Sans doute, l'induction est toujours en fait plus ou moins mêlée d'analogie. De l'expérience d'Atwood on ne conclut pas seulement que les mêmes pierres tomberont, demain comme aujourd'hui, mais que les autres corps pesants, plus ou moins distincts des pierres, tomberont de même. Il n'en est pas moins vrai que le saut, effectué par l'induction, est d'une autre nature que celui effectué par l'analogie. L'induction se rapporte plutôt aux qualités extensives de l'espace et du temps, l'analogie aux qualités intensives des êtres eux-mêmes. Dès lors, l'analogie a plus de chance d'errer. L'induction n'est guère plus périlleuse, qu'on franchisse l'espace d'une année ou de deux ; car, si le temps n'est pas par lui-même une cause de changement, un temps plus long ne diffère pas à cet égard d'un temps moins long. Au contraire, les différences de structure intime, qui existent entre les choses, entraînent à leur suite des différences dans les phénomènes qui en résultent. Plus les premières sont grandes, plus les secondes le sont aussi. Il est facile de passer peu à peu de liaisons légitimes, entre des choses suffisamment semblables, à des liaisons arbitraires entre choses trop différentes. C'est cette facilité qui constitue le danger de l'analogie, et la fait ressembler, quelquefois, à la marche capricieuse de l'imagination plus qu'au procédé méthodique du raisonnement.

L'analogie est ainsi, au point de vue psychologique, un élan original de l'esprit à la recherche de l'unité, au point de vue logique une liaison légitime ou injuste, suivant le degré de réalité des rapports mis en relief

par la pensée. Si ce rapport est un paradoxe, comme dans la comparaison célèbre des stoïciens, qu'il n'y a pas de degrés entre les crimes, parce que la faute est la même, pour le pilote, de faire échouer son navire rempli de paille ou rempli d'or, l'analogie n'est qu'une comparaison ambitieuse, sans raison et sans valeur. D'autres fois, la parabole se fonde sur une analogie plus réelle qui consiste dans le rapport du signe à la chose signifiée. C'est la raison d'être de tout symbolisme, mais le symbolisme s'égare, et l'interprétation figurée des textes est la plus aléatoire de toutes. Enfin, quand l'analogie est fondée, elle devient l'instrument le plus fécond de l'avancement des sciences, parce qu'elle marche vers l'unité, qui est le but à atteindre, d'un pas d'autant plus rapide qu'elle lie entre eux des objets en apparence plus éloignés : tantôt l'électricité et le magnétisme, tantôt la chaleur et le mouvement, suivant les inspirations du génie. Il y a des rapports superficiels, fortuits, sans fondement et sans conséquence, et d'autres au contraire féconds en suites heureuses, parce qu'ils sont établis sur des liaisons fermes et réelles. C'est par une sorte de divination que l'esprit les distingue ; et cette divination se justifie après coup par les conséquences mêmes qui en découlent. Ici apparaît la déduction.

La déduction consiste, dans l'analogie, à supposer que les causes à peu près semblables doivent produire des effets dans la même mesure semblables. Ainsi s'unissent les deux méthodes. En logique, la liaison est si étroite que l'Ecole anglaise a voulu expliquer le syllogisme par l'analogie. Le raisonnement d'Aristote à trois membres : « tous les hommes sont mortels, or tous les médecins sont hommes, donc tous les médecins sont mortels », devient, chez M. Spencer, un raisonnement par analogie à quatre membres : « certaines qualités chez les autres hom-

mes : sont à la mortalité chez les autres hommes :: comme les mêmes qualités chez le duc de Wellington : sont à la mortalité chez le duc. » Et, en effet, la déduction serait rigoureuse si l'on avait démontré, d'abord, que les diverses qualités, communes au duc et aux autres hommes, tenaient à un principe général, à une loi vraie pour tous les hommes, pour tous les ducs. C'est à cette condition seulement que la mortalité des autres hommes suffirait à prouver celle du duc. Il faut dire ici comme pour l'induction : bien loin que le passage du particulier au particulier serve à démontrer le syllogisme, c'est lui-même qui est légitimé par la loi que le syllogisme pose comme absolument générale ; l'universel justifie le particulier.

En géométrie, un théorème démontré sur une figure est vrai pour toutes les autres figures du même type. Cette possibilité de substituer, à une figure donnée, n'importe quelle autre qui lui est identique dans ses traits essentiels, la substitution mathématique en un mot, est l'expression du principe essentiel d'analogie, qu'à des causes identiques correspondent des effets identiques. C'est pour le même motif qu'une fraction périodique est suffisamment connue, quand on voit reparaître une seconde fois le premier terme de sa période. Le passage à la limite est un raisonnement légitime, parce qu'il transporte à la figure, limite les qualités reconnues vraies dans la figure variable ; et la valeur du raisonnement est suspendue à ce principe leibnitzien, supposé vrai, que les rapports du fini réussissent dans l'infini. De même enfin, on peut, à première inspection de certaines figures, possédant un centre de symétrie, affirmer d'un côté de la figure tout ce qui est vrai de l'autre. La symétrie est à la fois différence de lieu et similitude de rapports ; elle suit les variations identiques d'une figure

dans l'espace, comme le passage à la limite suit les variations identiques d'une figure dans le temps : de part et d'autre, c'est analogie.

De même pour les autres sciences. En astronomie, quand on retrace la formation du monde solaire par analogie avec une nébuleuse formée dans une éprouvette d'huile ; en physique, quand on explique l'arc-en-ciel par analogie avec le prisme ; en histoire naturelle, quand on reconstitue les espèces éteintes par analogie avec les espèces aujourd'hui vivantes, on ne fait que déduire, de lois supposées identiques, des conséquences identiques ; si l'identité des principes est réelle, l'identité des conséquences l'est aussi. Une fille doit être respectueuse envers sa mère et lui aider par son travail ; donc, dit Stuart Mill, la colonie devra obéissance à la métropole ; elle prendra part à ses guerres, elle lui enverra les produits de son industrie et de son commerce. Toutes ces conséquences résultent, par déduction simple, de l'assimilation faite entre le rapport de la fille à la mère, et celui de la colonie à la métropole ; une fois l'assimilation acceptée, les corollaires s'en suivent.

Quelle différence y a-t-il entre cette déduction analogique et le syllogisme ordinaire ? C'est qu'ici la déduction s'infléchit et se fait plus libre d'allure, par cela même qu'elle se meut entre des termes qui varient. Elle ne s'en tient pas au principe d'identité ; elle juge que l'écart dans les conséquences doit correspondre exactement à l'écart entre les antécédents ; que, d'après le degré d'analogie des prémisses, on peut juger du degré d'analogie des conclusions. Il y a là, comme plus haut, un appel à la finalité dans le monde et à la cohérence des lois naturelles. Rien ne se fait sans cause ; à des causes semblables correspondent des effets semblables ; à des causes opposées des effets opposés, et l'analogie a ainsi son complément

naturel dans le contraste qui est une sorte d'analogie à rebours. La fille doit obéissance à la mère, parce qu'elle est jeune, ignorante, déraisonnable; mais la colonie est faite d'hommes moraux et libres comme la métropole; elle ne doit pas obéissance. L'analogie et le contraste s'opposent et se complètent. C'est toujours le principe de la concomitance régulière, entre les variations des effets et les variations des causes, qui en est le nerf essentiel. La déduction analogique diffère du syllogisme ordinaire parce qu'elle est un appel à la finalité extérieure.

Tel est le raisonnement par analogie, composé essentiellement de deux termes : l'élan prime-sautier par lequel l'esprit postule un rapport entre deux objets, ce qui rappelle l'induction et la dépasse; et le procédé discursif suivant lequel la pensée tire de ces objets et de leurs rapports des conséquences cohérentes, ce qui rappelle la déduction et la dépasse. Comment s'achève et se prouve ce raisonnement? Comme les stoïciens prouvaient la science en général, par l'image d'un poing fermant l'autre poing; c'est l'accord réciproque de cette déduction et de cette induction qui les corrobore l'une par l'autre. L'analogie est induction et déduction; mais, ce qui caractérise ce mélange, c'est de n'être pas un alliage en quelque sorte accidentel, comme il peut se faire, dans d'autres cas, qu'une induction d'un certain ordre soit fortifiée, après coup, par une déduction étrangère. Ici la déduction repose sur l'induction, puisqu'elle tire ses conséquences du principe que l'induction découvre; et l'induction repose sur la déduction, puisque la validité du principe découvert n'est prouvée que par la rigueur du lien avec les conséquences qui en découlent. C'est une coopération étroite des deux raisonnements, ou, plutôt, c'est un raisonnement circulaire et complet, formé des deux mouvements

primitifs de l'esprit en haut et en bas. L'analogie est une sorte de raisonnement complexe fondé sur l'association des deux autres ; formant, comme le syllogisme, un tout qui se suffit à soi-même, mais un tout plus complet et plus riche, parce qu'il comprend des éléments de nature distincte, rationnels et empiriques. On pourrait dire, dans le langage de Hegel, que le syllogisme correspond à la totalité subjective, l'induction à la totalité objective, l'analogie à la totalité absolue.

Le raisonnement analogique est ainsi le procédé le plus large, par lequel l'esprit puisse franchir les différences qui existent entre les choses, et affirmer entre des objets, qui apparaissent comme distincts, une liaison d'abord inaperçue. Par là s'explique l'intérêt que présente son étude pour notre enquête réaliste. Outre que l'analogie, par son allure plus libre que le syllogisme, plus hardie que l'induction même, fait, pour cette raison, un appel plus énergique aux causes finales et à la réalité métaphysique de l'ordre et de ses garanties idéales, l'analogie va devenir l'instrument essentiel de toute doctrine cherchant à découvrir et à définir les réalités invisibles. Ici, l'étude du raisonnement présente non-seulement un intérêt logique, mais vraiment réel, parce qu'il va être notre organe direct. C'est lui, en effet, qui peut seul réussir dans tous les cas où l'esprit se heurte à une dualité d'éléments tellement dissemblables que ni le syllogisme ni l'induction ne les peuvent résoudre, et cette circonstance se réalise dans deux cas qui sont de la plus haute importance pour l'explication philosophique du monde : en psychologie et en métaphysique.

La psychologie est en présence de deux éléments absolument distincts, le moi et le non-moi, dont l'un est connu par le dedans, comme une réalité active et

pensante, et l'autre par le dehors, comme un ensemble de représentations, c'est-à-dire de symboles apparents dont le sens caché reste à découvrir. Il n'y a pas de syllogisme qui puisse conclure de l'un à l'autre, parce qu'on ne peut pas déduire, d'une prémisse limitée à la matière, une conclusion concernant l'esprit, ni réciproquement. L'induction n'est pas valable non plus, parce qu'elle peut bien étendre une loi d'un fait matériel ou psychique à un autre fait de même nature, mais non pas passer du signe à la chose signifiée, du dehors au dedans, d'un domaine d'un ordre à un autre absolument distinct. L'analogie, au contraire, est capable de supposer la nature du lien qui unit le moi et le non-moi, parce qu'elle s'élève à l'idée d'un principe supérieur, raison d'être de l'un et de l'autre. C'est par analogie que nous affirmons l'existence des hommes nos semblables et de tous les autres êtres dans la nature, et que nous retrouvons à tous les degrés de l'existence, chez les animaux, chez les plantes, jusque dans les atomes physiques et chimiques doués de pesanteur ou d'affinité, des perceptions et des appétitions analogues à ce que notre propre conscience nous révèle. C'est par contraste, c'est-à-dire encore par analogie, que l'idéaliste absolu refuse l'existence à tout le non-moi en bloc ; qu'ainsi Descartes nie la pensée et l'activité chez ses bêtes-machines ; que les matérialistes expliquent la nature par des principes diamétralement opposés à ceux de l'esprit.

En métaphysique, il y a une démarche plus périlleuse encore où l'esprit s'engage, quand il veut passer de la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu, de l'existence des phénomènes à celle des noumènes.

Il faut, en effet, qu'il y ait un lien entre ces deux mondes et un passage de l'un à l'autre, puisque les phénomènes ne se suffisent pas à eux-mêmes et sont

inexplicables sans les noumènes, et que les noumènes à leur tour n'existeraient pas pour nous s'ils ne nous étaient suggérés par l'intermédiaire des phénomènes. Mais ces deux mondes sont si différents qu'on ne peut pas déduire de l'un, par $A + B$, les manières d'être de l'autre, et qu'on ne peut pas passer par induction de l'un à l'autre, comme on passe par induction d'un fait à un fait de même nature, d'un cheval à un autre cheval. Le sensible et le supra-sensible sont-ils deux espèces d'un même genre ? deux parties d'un même tout ? Qui dit espèce et genre, partie et tout, suppose une similitude dans l'essence des êtres, une identité fondamentale qui, dans le cas présent, fait défaut, ou du moins reste jusque-là inconnue et douteuse. Il faut donc franchir l'intervalle suivant un autre procédé, par une sorte d'effort de la pensée, qui dépasse de certaines conditions données pour aller au-delà, qui s'affranchit de certaines limites pour les dominer : et c'est le propre de l'analogie.

Sans doute, et nous l'avons dit plus haut, un semblable procédé est contestable dans son principe, contestable dans ses applications. Beaucoup de philosophes n'admettent pas qu'on puisse conclure de ce qui se voit à ce qui ne se voit pas, et que le monde des choses nous manifeste la participation des idées. Le kantisme est tout entier dans cette doctrine, qu'il n'y a aucune analogie à établir entre le phénomène et le noumène, parce qu'ils sont vus autrement ; et même, forçant en quelque sorte sa pensée, il suppose entre les deux domaines une sorte de contraste qui aboutit à une analogie renversée. Le positivisme est plus conséquent de refuser toute enquête, soit par analogie, soit autrement, sur des conditions d'existence qui ne sont pas les nôtres. Le scepticisme enfin, plus conséquent encore dans son refus de liaison, nie l'analogie parce qu'il nie la pensée.

Entre tant de systèmes, le choix ne se détermine pas par preuves géométriques. Il est certain, en un sens, qu'on pourra toujours, à toute affirmation métaphysique, comme le veut Kant, opposer une négation corrélatrice, et réciproquement. Il n'en est pas moins vrai qu'on peut être amené, de degré en degré, à affirmer ce qui paraît plus cohérent et plus harmonieux, parce que cela est plus rationnel ; et alors on ne peut refuser de suivre la raison, une fois engagée dans la série de ses conquêtes, jusqu'au bout de ses transformations successives. Il est difficile d'accepter le syllogisme, parce qu'il est cohérent, et de ne pas adhérer à la cohérence plus grande de l'induction ; d'accepter l'induction et de rejeter l'analogie.

Il ne s'agit pas, sans doute, de confondre le principe légitime et l'application dangereuse ; d'oublier les différences essentielles qui apparaissent à mesure qu'on passe d'une forme du raisonnement à une autre. Puisque l'analogie est quelque chose de plus, une synthèse plus vaste, c'est qu'elle unit des termes plus dissemblables, et que les raisons de douter sont plus graves. Sans doute, on peut hésiter sur quelques points, accorder certains rapports, en nier d'autres. Pour nous, qui n'avons pas en vue une métaphysique spéciale, mais plutôt l'examen des méthodes, nous avons le droit de conclure que cet emploi de l'analogie, du phénomène au noumène, pour délicat qu'il paraisse, ne répugne pas à l'esprit ; qu'il est légitime d'affirmer dans le monde une harmonie grandissante par la répétition d'un même procédé agrandi ; que l'analogie est une conséquence naturelle de la croyance à la finalité ; et qu'entre les deux écoles, dont l'une affirme et l'autre nie que le fini se comprenne par l'infini, la première présente un caractère, au fond, plus humain et plus rationnel.

Ainsi, de même que la substitution convient aux mathématiques et l'induction aux sciences concrètes, de même l'analogie a pour domaine propre la métaphysique. Par là se trouve vérifié ce que nous disions plus haut, que l'analogie ne présente pas seulement un intérêt d'abstraction par la manière dont elle met en œuvre les causes finales dans un raisonnement quelconque, mais un intérêt réel et direct pour notre théorie réaliste, parce qu'elle est le seul procédé par lequel l'esprit s'élève, logiquement encore, de la considération des apparences sensibles à celles des réalités intelligibles. L'analogie intéresse le réalisme métaphysique, non pas seulement comme forme, mais comme matière et comme organe essentiel.

IX

L'analogie est le mode de raisonnement le plus élevé et le plus libre ; mais, à côté du raisonnement il y a la foi, plus libre encore. Enfin, entre la foi proprement dite, c'est-à-dire la croyance supra-sensible, et le raisonnement, il y a un intermédiaire : la croyance historique. Si la similitude des mots n'est pas arbitraire, nous découvrirons dans cette croyance à l'histoire quelques caractères précurseurs de la foi métaphysique, et quelques indications préalables la concernant.

La croyance historique est fondée sur le témoignage ; c'est là son caractère spécifique. Tandis que le physicien, le mathématicien sont immédiatement

en présence des faits ou des lois par eux étudiés, il y a entre l'historien et l'objet de ses études une affirmation étrangère. Quelle est la valeur du témoignage et le motif qui nous fait y croire? C'est une sorte de raisonnement par l'absurde, ou mieux, une application du principe de raison suffisante sous une forme qui rappelle la loi du moindre effort. Pour expliquer l'existence de toutes les biographies d'Alexandre, de tout ce qu'on raconte à son sujet, de ses conquêtes, des villes qu'il a fondées, des guerres de ses successeurs qui ont changé l'histoire du monde, deux hypothèses sont possibles. Ou bien Alexandre a vraiment vécu, et c'est pour cela que les historiens sont d'accord; ou bien il n'a pas vécu, et il a fallu que tant de gens se missent d'accord pour nous tromper d'une façon plausible sur un si grand nombre de points. La première hypothèse est de beaucoup la plus simple, et tous les détails de la critique historique se ramènent à ceci : choisir l'hypothèse la plus simple, parce qu'elle est la plus plausible et la plus avouée de la raison.

Ainsi, d'une part, la foi au témoignage n'est pas arbitraire, mais fondée sur un motif rationnel de simplicité et de finalité; d'autre part, la certitude historique ne repose pas, non plus que les autres d'ailleurs, sur une série de preuves enchaînées à l'infini, mais sur une alternative entre deux hypothèses, l'une plus simple et plus séduisante, l'autre beaucoup moins; la raison se détermine par le choix du meilleur, et la liberté de ce choix est entière, à chaque étape de son développement.

La croyance historique est une image de la foi supra-sensible, parce que celle-ci aussi est une certitude fondée sur un intermédiaire et sur une sorte de témoignage. La foi, qui n'aurait aucun support dans le monde sensible, n'aurait aucun motif non plus d'appli-

quer à ce monde, plutôt qu'à tout autre, ses conceptions d'au-delà. Il faut un minimum de liaison entre les deux domaines, et ce rapport est celui qui existe, non pas entre une expérience et sa loi, non pas entre des prémisses et leur conclusion, mais entre un témoignage, un indice quelconque et l'interprétation qu'on en donne. La foi se lie à la raison et le doit en effet pour posséder une valeur quelconque au regard de la philosophie. Beaucoup d'hommes, sans doute, ne raisonnent pas leur croyance, et la prennent toute faite comme une impulsion mécanique, un instinct animal et aveugle. Elle n'a pas alors d'autre valeur, et celui-là seul a le droit d'exiger que la pensée d'autrui respecte sa foi personnelle, qui a tenu compte, dans ses motifs de croire, des exigences universelles de la raison. Quant à l'objection qui paraît ici, que nous nous figurons être les artisans de notre croyance alors que l'hérédité toute seule, le milieu et le moment croient à notre place et pour nous, répondons simplement que Bossuet, en admettant qu'il fût catholique parce qu'il était de son siècle et de sa race, se rendait compte à lui-même de sa propre croyance, non pas par ces raisons adventices, mais par des motifs intellectuels ou moraux dont il prenait conscience et qui lui semblaient les plus vrais ou les meilleurs. Il y a une logique de la foi, et c'est elle que nous avons le devoir d'examiner du point de vue de la raison et de la méthode.

Or, entre la raison et la foi, trois rapports se présentent : indépendance, opposition, accord. L'indépendance ne résiste pas à une heure de réflexion. Il est impossible que le cœur et l'esprit s'ignorent longtemps ; il faut que la raison et la foi s'accordent ou s'opposent. L'opposition existe chez un homme tel que Stuart Mill, qui met tout son esprit à lutter contre son cœur, ou tel que Pascal, qui met tout son

cœur à lutter contre son esprit. C'est une situation anormale ; il faut, bon gré mal gré, que l'unité rentre dans l'âme humaine, que la foi et la raison se mettent d'accord dans une vie bien réglée. C'est un paradoxe de dilettante de trouver un plaisir pour la raison à se laisser duper le sachant ; d'allier, sous prétexte d'audace ou d'élégance, les capitulations les plus entières, vis-à-vis du mécanisme scientifique, aux élans les plus inattendus dans le domaine surnaturel. Les scolastiques se trompaient de vouloir démontrer toute la foi par la raison ; ils n'avaient pas tort, contre certains modernes, d'affirmer un accord fondamental entre la raison et la foi.

La raison ne peut pas se passer de la foi, parce qu'elle suppose, au début, de certains principes non démontrés. Une science qui veut tout prouver, même ses preuves, aboutit à un éclat de rire. De même, la raison ne rend pas compte des questions finales qu'elle soulève et qui sont du domaine de la foi. La foi ne peut pas plus se passer de la raison à moins de se condamner, comme il a été dit plus haut, à ne pas réfléchir sur elle-même, à demeurer inconsciente, sans valeur pour un esprit qui pense. Entre le mysticisme et le positivisme est sévèrement limitée la certitude morale digne de ce nom, seule certaine et seule au-dessus des sens ; il faut qu'elle se justifie par une certaine évidence et qu'elle pénètre dans un certain inconnu ; qu'elle se surajoute à la raison en lui empruntant son appui.

Toute croyance doit ainsi se soumettre aux conditions essentielles que la logique impose à la raison dans ses quatre démarches possibles : déduction, induction, analogie, témoignage.

La déduction a pour principe essentiel l'idée de non-contradiction, de cohérence, de liaison. L'opposé de la croyance fortement liée est la croyance frag-

mentaire ou contradictoire ; celle qui reste désagrégée faute d'un lien, ou qui se lie contre la raison : elle n'a pas de valeur. La foi a une tendance à se cristalliser, à devenir paresseuse. Je crois cela, parce que je le crois, et je crois les contraires quand même ils se contrarient. La déduction exige un minimum de réflexion qui tire le croyant de son apathie, qui le fasse se rendre compte de ses propres pensées ; et un minimum de cohérence qui rassemble entre eux les divers éléments de sa foi. Cela doit être entendu d'ailleurs dans un sens large ; la croyance à la réalité des miracles, chez Pascal, n'exclut pas chez lui un système général d'idées mûrement réfléchies et fortement liées. Cette réflexion active, créant cette synthèse entre les idées, est le minimum que la raison déductive exige, et tout ce qu'elle exige.

L'induction cherche à établir un rapport de convenance et d'adéquation entre la pensée et son objet ; et, ce faisant, elle ne cherche pas à créer un objet de toutes pièces, mais à découvrir quel est et comment est l'objet existant en face de l'esprit. Les idéalistes les plus entiers doivent admettre, même si le moi crée le non-moi, qu'il est soumis dans cette création à des lois permanentes ; que les positions du moi universel sont des données qui s'imposent au moi individuel et ne dépendent pas de son caprice. Même pour Fichte, le physicien Newton ne crée pas l'attraction universelle ; il la découvre. Semblablement, la foi n'a pas pour objet de créer, elle n'est pas une œuvre d'imagination. L'humanité peut devenir à son gré religieuse ou irréligieuse, morale ou immorale ; elle peut se créer à elle-même des croyances vraies ou fausses comme des habitudes bonnes ou mauvaises. Il ne dépend pas d'elle que le bien soit le mal ; que Dieu existe ou n'existe pas. La vérité ne consiste pas, en ce sens, à penser comme homme ce que l'humanité

pense comme espèce, mais ce qu'elle doit penser, ce qui résulte des lois de la raison et non des habitudes de la race. La foi doit, dans ses allures les plus hardies à la recherche de la vérité, se soumettre à ce principe restrictif de l'induction : qu'il ne s'agit pas de créer la vérité, mais de la découvrir.

L'analogie se rapproche beaucoup de la foi. La foi suppose, comme l'analogie, des ressemblances et des différences. Elle suppose des ressemblances, car, si elle a pour objet de spéculation le monde supra-sensible, c'est qu'elle y cherche l'explication du monde phénoménal. Pour que l'un puisse servir d'explication à l'autre, il faut admettre entre les deux un minimum de rapports difficiles à préciser, mais qui supposent toujours quelque chose de commun. Kant, qui prétendait restreindre le principe de causalité au monde des sens, n'a pas pu s'empêcher, malgré tout, de l'étendre aux rapports entre les deux mondes, les noumènes servant à expliquer l'existence des phénomènes. La manière dont le principe est appliqué peut être autre, tantôt d'antécédent à conséquent, tantôt d'essence à accident; mais il y a quelque chose de commun dans les deux cas. En second lieu, cette ressemblance ne doit pas être exagérée, sous peine de tomber dans l'absurde.

Il est absurde de supposer, comme le moyen-âge, un monde métaphysique qui serait la miniature du nôtre; non moins absurde d'apporter, dans la critique des philosophies et des religions, comme on le faisait pendant la période dite des Lumières, les mêmes procédés par lesquels on discute en physique ou en géométrie. Le meilleur de Kant est d'avoir réagi contre cette « impertinence », qui réduisait le divin aux conditions empiriques de l'existence sensible. La foi légitime suppose entre les deux mondes des ressemblances et des différences. La ressemblance est dans

les lois fondamentales de la raison, cohérence et raison suffisante, c'est-à-dire primat du meilleur, qui ne perd jamais ses droits; la différence est dans la manière dont ces principes s'appliquent. Il faut que la foi ne se fasse ni grossière ni subtile; qu'elle tienne un compte exact, comme l'analogie, de ce qui est semblable et de ce qui diffère.

Le témoignage est d'un rapport direct à la foi, puisque la foi a pour but d'énoncer certaines affirmations d'après des témoignages qui lui paraissent probants. Mais, à la différence de l'analogie, la liaison est ici beaucoup plus lointaine entre les termes qu'on rapproche. Ce n'est plus une communauté de nature entre deux objets plus ou moins semblables, mais simplement un lien logique d'interprétation entre le signe et la chose signifiée, qui ne se ressemblent d'ailleurs nullement. Rien de plus fragile qu'un tel rapport, et de plus délicat que son usage.

Un seul mode est concevable, suivant lequel cette liaison existe; c'est que l'harmonie apparente des faits traduise au regard l'efficacité des lois idéales. Encore faut-il prendre garde d'exagérer la valeur d'un fait, d'élever l'exception à la dignité de la loi. De combien d'interprétations la nature est capable quand on veut soulever son voile! Rappelons seulement les pages émues de Guyau sur la bienveillance, l'hostilité, l'indifférence du monde à l'égard de l'homme. La lutte est pour les causes finales, mais la finalité est une loi et non un fait. Le témoignage, qui consiste en un fait, est suggestif, non démonstratif; il est une cause occasionnelle de croire, à condition que la croyance elle-même soit justifiée par la raison; et la discrétion de la foi consiste précisément à ne pas faire illusion, ni à soi-même ni aux autres, sur le caractère purement indicatif de ces sortes d'arguments. Le témoignage est le dernier degré dont cette dialectique de la raison et

de la foi se serve pour passer des faits qu'elle constate aux lois qu'elle postule ; qui ne sont plus elles-mêmes objet d'expérience, mais d'élection, suivant le choix du meilleur. Plus le passage est périlleux et l'interprétation hasardeuse, plus la foi doit être sévère et critique, suivant les principes rationnels du témoignage.

Telles sont les règles auxquelles la foi doit se soumettre ; et nous entendons, par là, toute croyance métaphysique ou religieuse, car l'une peut conduire à l'autre, qui dépasse la raison : pourvu qu'elle ait la prétention légitime de posséder une valeur philosophique, parce qu'elle a tenu compte elle-même des exigences de la philosophie. Ces règles une fois acceptées, les droits du raisonnement s'arrêtent ; la foi s'y substitue, et elle a le droit de le faire, parce qu'elle le fait en respectant ce qui est le principe des principes, la finalité ou tendance au mieux, support commun de toute raison comme de toute croyance, identité de l'une et de l'autre.

La foi symbolise avec la raison. Elle aussi est un cercle qui ne repose sur rien que sur le choix du meilleur, et même un cercle plus vaste que celui de la science, parce qu'elle doit envelopper celle-là et en rendre compte. Enfin, s'il faut se défier d'une croyance parce que mille autres sont possibles et plausibles et qu'il y a mille chances d'erreur dans le choix qu'on tente, un fait est plus certain encore : c'est qu'il faut une croyance ; que la raison ne se suffit pas à elle-même et qu'elle appelle autre chose. Il y a moins de vérité dans la Période des Lumières se refusant à toute doctrine non démontrée, que dans une âme croyante qui perçoit les limites du raisonnement et la nécessité de le dépasser, et qui essaie de le faire au risque d'errer. Il y a moins de raison chez le pilote qui, perdu en pleine mer, cesse de ramer et cargue ses voiles,

que chez celui qui fait force de rames et de voiles dans une direction déterminée, peut-être la meilleure et la plus courte, peut-être la plus longue, pour rencontrer un rivage.

La raison a ainsi pour couronnement la croyance ; et les prétendues contradictions qui existent entre elles doivent se résoudre dans une perception plus haute. Il ne s'agit pas de contredire la raison, ni même de la laisser de côté, mais de se servir d'elle pour aller plus loin. Nous voguons en plein réalisme.

Le grand sophisme, le spécieux et unique argument dirigé en fait contre la croyance, n'est-ce pas qu'elle prend pour réel un monde qui n'est pas sensible, et qu'elle donne une existence efficace à un idéal qui n'est qu'abstrait ? Le commencement de la sagesse, en philosophie, est de ne pas confondre le sensible et le réel. Nous ignorons s'il n'y a pas, nous avons des raisons de croire qu'il existe un monde réel non sensible, comme le disait Platon, comme le répète Kant. La fin de la sagesse est de ne pas confondre non plus l'abstrait, qui résulte à posteriori de l'exercice discursif de la raison sur les éléments sensibles, et l'idéal, qui est le principe antérieur, à la fois, et au monde sensible et à la raison discursive. Il faut s'habituer à dépouiller le sens de certains mots de leur apparence corporelle et grossière. Le néant, dit Schopenhauer, est plus réel que notre monde avec toutes ses étoiles, lequel est vraiment un rien ; et quand on dit que l'idéal n'existe pas, parce qu'il a pour condition de ne pas être le réel, c'est peut-être une affaire de mots. L'idéal n'est pas de la même manière que sont les créatures qui le cherchent et qui vont à lui, mais rien ne nous prouve que sa manière d'être n'est pas la réelle, et la nôtre, au contraire, une apparence. La foi est une manière supérieure d'envelopper et d'expliquer la raison, non

pas indépendante d'elle, mais soumise à ses principes essentiels, se servant d'elle pour la dépasser ; symbolisant avec elle, parce que l'une et l'autre sont une tendance au meilleur et supposent l'idéal qui n'est pas le sensible, mais qui est le réel, plus réel que les réalités sensibles d'ici-bas. La croyance est l'achèvement nécessaire et légitime du réalisme métaphysique.

X

Ainsi se termine, par le plus libre de tous, l'examen des procédés successifs dont la raison se sert dans la découverte du vrai. La croyance est le dernier échelon de la hiérarchie des méthodes ; le cercle de la pensée abstraite est complet par elle. Partis de la formule la plus simple, dans laquelle consiste l'identité, nous aboutissons à l'essor le plus large et le plus hardi par lequel la pensée, sur les ailes de la foi, postule le réalisme métaphysique. Jetons un regard en arrière et résumons la méthode.

Trois doctrines négatives sont en présence, que nous devons passer en revue. Le scepticisme est la plus radicale de toutes et la plus vide, celle qui, s'attaquant à la pensée en tant que telle, supprime toutes les liaisons concevables dans le domaine abstrait et rend ainsi inutiles toutes les démarches ultérieures, impossible toute affirmation positive du concret, toute croyance morale au supra-sensible. Le scepticisme a pour but de nier la pensée logique, et, si les discussions qui précèdent doivent entraîner l'acquiescement de l'esprit, leur résultat est la

suppression du scepticisme, la négation de la plus négative doctrine intellectuelle.

Il ne s'agit pas ici d'une lutte d'arguments mis en forme. A toute mêlée de ce genre, le scepticisme, naturellement, se refuse. Un seul mode d'argumentation nous est paru possible en face d'un système dont toute la tactique consiste, non pas à réfuter des conclusions une fois démontrées, mais à ne pas accorder les principes indémontrables que toute démonstration suppose avant elle. Ce mode unique est la mise en relief de deux hypothèses : d'une part, un monde de confusion ou plutôt un véritable non-être ; les termes n'ont plus aucun sens ; le commerce des hommes n'est plus possible ; les idées se dérobent. D'autre part, l'hypothèse autrement séduisante d'un monde d'idées et d'actions qui s'ordonnent avec harmonie. Le choix est l'élection du plus digne.

Mais ce choix même n'est plus à faire. Dès le premier éveil de la pensée, l'alternative n'est plus intacte. Le scepticisme est la pensée endormie ; toute affirmation, toute action est un argument contre elle. L'homme du vulgaire qui, suivant son instinct, pense et agit, fait, sans le savoir et sans le vouloir, une démonstration dogmatique. Le scepticisme est une doctrine savante et artificielle, et porte la peine de son origine. Le sceptique ne peut coordonner son système sans tomber dans la contradiction grossière qui consiste à démontrer, par preuve convaincante, qu'aucune démonstration ne peut convaincre ; et cette contradiction intrinsèque apparaît dès qu'un sceptique parle ou qu'il agit, ou qu'il pense, parce que la moindre liaison se tourne en argument contre lui. Il a beau choisir les formules les plus dubitatives, réduire le plus possible les séquences logiques indispensables à l'expression de son doute, il subsiste toujours, dans ses paroles, une part nécessaire de

cohérence qui est une affirmation suffisante du dogmatisme. Le scepticisme devient ainsi à soi-même sa propre condamnation. Toute pensée qui s'exprime est dogmatique ; toute existence enveloppe une synthèse ébauchée. Le choix n'est plus de penser une doctrine ou une autre, d'être dogmatique ou sceptique, mais bien réellement de penser le dogmatisme ou de ne pas penser, d'être dogmatique ou de ne pas être.

Le dogmatisme fait ainsi ses preuves, par cela même qu'il existe. On ne réfute pas le scepticisme, on le dépasse. On ne réfute pas le repos par le mouvement ; on laisse l'un pour l'autre. On sort de l'inertie primitive pour philosopher et agir. Dès qu'on pense et qu'on affirme et qu'on nie, dès qu'on se décide et qu'on choisit, on dépouille l'indifférence sceptique et l'incapacité volontaire. De là ces synthèses successives au moyen desquelles nous nous sommes élevés de rapport en rapport et de croyance en croyance. Chaque terme successif du développement est la liaison d'une matière antérieure par une forme nouvelle, venue d'en haut ; et tous les degrés de cette hiérarchie s'enveloppent l'un l'autre dans une harmonie et connexion si étroite, qu'aucun terme inférieur ne s'explique tout entier sans le terme suivant qui l'achève. C'est un appel continu à la liaison des possibles et au choix du meilleur, à la raison et à la foi.

Rationalisme et fidéisme, telle est la double méthode par laquelle le scepticisme est vaincu. L'une n'y suffit pas sans l'autre. Toutes deux sont également nécessaires, se soutiennent et s'impliquent, et une dernière instance s'impose pour préciser sur ce point notre position et nos vues. Etes-vous rationaliste ou fidéiste ? demandera-t-on ; nous sommes l'un et l'autre, et ne pouvons pas être l'un sans l'autre.

Il faut être fidéiste, puisque c'est par un acte

autonome que l'esprit acquiesce aux premiers principes qui servent de base pour les démonstrations ultérieures ; et cette nécessité de prévenir, par une construction fidéiste, toutes conséquences rationnelles qui viennent à la suite, ne se rencontre pas seulement à un moment unique du développement de la pensée, au seuil le plus bas de la connaissance ; cette nécessité se retrouve à tous les degrés. A chaque démarche nouvelle, un intervalle se présente qu'il faut franchir ; la raison justifie après coup, par des rapports d'analogie, les liaisons supposées entre les termes distincts. Mais la croyance a posé ces termes, préparé ces rapports, anticipé sur ces conséquences ; et, quand on arrive au point le plus haut du développement rationnel et que toute certitude humaine s'évanouit ou chancelle, c'est par un acte de croyance qu'on peut essayer la dernière synthèse qui lie le réel à l'idéal. D'un bout à l'autre de la série, à tous les anneaux de la chaîne, la foi agit, décide et crée ; il faut être fidéiste.

Il faut être, dans la même mesure, rationaliste. La croyance, livrée à ses propres efforts, enfante des constructions monstrueuses ou puériles ; elle n'est pas à elle-même la preuve de sa suffisance et de sa beauté. Quand même aucune réalité objective n'existerait pour poser les limites du vrai et du faux, qui peuvent se contrarier dans nos concepts, tout ensemble de croyances est, dans sa texture même, un agencement de moyens et de fins, une hiérarchie édifiée plus ou moins savamment, présentant une valeur intrinsèque, meilleure ou pire. L'esthétique est le dernier critérium des choses, et c'est par des rapports rationnels, par la distinction qui s'établit entre l'incohérence et l'harmonie, que les œuvres s'apprécient et se classent. Les sceptiques, ni les relativistes, ne gagnent rien sur la raison à dégager la croyance

de tout contrôle objectif et matériel. La croyance elle-même ne se développe qu'à condition de lier et de séparer, de former des systèmes, et la raison est souveraine maîtresse pour juger de la beauté du tout, de son ordonnance et de ses proportions, je dirai presque de sa grâce. La croyance qui ne se subordonne pas à la raison n'est qu'une rêverie sans consistance et sans forme ; la raison est nécessaire à la foi : il faut être rationaliste.

Il faut unir enfin les deux termes : raison et foi ; l'un ne va pas sans l'autre. Ils ne se séparent pas ; ils ne se superposent non plus. Certains philosophes avouent que la raison ne donne pas la preuve de ses premiers principes ; ils mettent au début la croyance, et, sur ce point établi, n'édifient plus que des raisonnements mécaniques. Ils oublient que la distinction de l'analyse et de la synthèse ne se fait pas une fois pour toutes au début de la connaissance, mais se renouvelle à tous les degrés ; qu'il n'y a pas en bas un domaine de la crédulité, en haut un domaine de la démonstration ; et que tout est affaire, partout, de science et de confiance. D'autres philosophes, au contraire, admettent un raisonnement au début ; au moyen de ce raisonnement, qui procède souvent par l'absurde, ils adhèrent à une croyance définie, et dès lors s'abandonnent à elle tout à fait, oubliant la raison. Mais la raison ne se démet pas de ses droits une fois pour toutes ; même quand elle embrasse une croyance, elle la doit surveiller jusqu'au bout. Des deux côtés, l'erreur est la même, les systèmes sont insuffisants. Les uns et les autres rappellent cette faute que Socrate reprochait à Anaxagore, d'avoir annoncé au début de son livre qu'il expliquerait toutes choses par l'Intelligence, et, après l'avoir dit en bloc, de ne s'en être plus soucié dans le détail de ses explications. Ni la raison, ni la croyance ne se

mettent de côté à aucun moment. C'est à tous les degrés de la dialectique, pour tous les mouvements de l'esprit, que ces deux termes coïncident, et c'est par leur union réciproque qu'on échappe aux conséquences sceptiques.

Dans un autre ordre d'idées, Aristote expliquait le monde par une hiérarchie de puissances et d'actes, et par une liaison étroite de ces deux sortes de termes. Il combattait trois systèmes. Le mécanisme de Démocrite lui paraissait inexact, parce qu'il réduisait toute existence à sa condition inférieure, la puissance pure, et que la puissance n'a la plénitude de son être que par l'acte auquel elle aspire. Les abstractions pythagoriciennes lui paraissaient un jeu d'esprit sans valeur, parce qu'elles multiplient les êtres en les doublant d'entités puériles et d'explications illusoire. Le système de Platon enfin, apprécié sans doute avec plus de sévérité que de justice, dans quelque-une de ses conséquences exotériques plutôt que dans son essence même, lui paraissait condamnable par l'argument du troisième homme, parce qu'il mettait trop de distinction entre les deux mondes en présence, les idées et les choses, et ne pouvait plus combler l'intervalle, si nombreux que fussent les moyens termes. Ainsi s'exprimait Aristote, signifiant par là qu'il faut deux éléments pour constituer le monde, et que ces deux éléments ne se séparent pas et ne se superposent pas, mais créent le réel par leur union réciproque, reparaissant à tous les degrés. Et cette conception d'Aristote est si bien l'âme de son système qu'en modifiant cette conception primitive, ses successeurs se séparent de lui, malgré toutes les ressemblances partielles. L'Alexandrisme, en bornant ses vues à la matière ; l'Averroïsme, en ne développant que la forme ; le Christianisme lui-même, en exagérant la distinction des deux mondes, sont infidèles à l'en-

seignement d'Aristote et à l'idée maîtresse de son système.

Telle est la pensée d'Aristote ; telle est, si nous osons dire, la pensée qui nous guide, dans cette logique de la preuve dont nous donnons une esquisse. La raison et la foi sont la puissance et l'acte. La foi qui s'isole est une abstraction et une rêverie puérile ; la raison qui se ferme est une puissance qui se stérilise ; la foi et la raison qui divorcent sont une impossibilité d'aboutir. Comme la puissance et l'acte sont nécessaires au monde, ainsi sont nécessaires à la connaissance la foi qui découvre et la raison qui justifie. Supprimez l'une quelconque d'entre elles, le scepticisme apparaît. Si la raison n'est plus là, rien n'est démontré vrai ; si la foi n'est plus là, nulle vérité ne se révèle. Toutes deux s'unissent pour découvrir la vérité et la fonder, à mesure, en certitude et en évidence. Par elles, le scepticisme est dépassé et détruit.

Raison et foi, analyse et synthèse, tels sont les caractères distinctifs par lesquels s'expliquent toutes pensées abstraites. Par les mêmes principes s'explique aussi toute prise de conscience de ces rapports abstraits, toute pensée concrète et active, tout sujet pensant. Et enfin, si toute réalité dans le monde est activité psychique, plus ou moins pénétrée de pensée, cette étude proprement logique nous incline à une explication métaphysique et concrète du monde tout entier, sujet et objet, suivant un procédé analogue, par l'efficacité de lois idéales, que le positivisme dénie. Le scepticisme est une première négation détruite ; il reste à pousser plus avant les revendications rationnelles et le réalisme métaphysique.

DEUXIÈME PARTIE

LA SENSIBILITÉ

I

Nous avons parcouru les lois de la pensée abstraite en faisant voir qu'elles supposent un principe de finalité idéal, irréductible à l'analyse et au mécanisme. Il reste à chercher si ces lois s'appliquent au monde et s'y vérifient, de telle sorte que le monde aussi tienne sa réalité apparente de la même origine supra-sensible. Le monde est posé en face de l'esprit comme une multiplicité en apparence disparate et désordonnée. Il s'agit de savoir si l'on peut débrouiller des lois régulières, suivant lesquelles se produise cette apparence complexe, et si ces lois régulatrices du monde sont en même temps celles de la pensée.

S'il en est de la sorte, si l'esprit trouve à se satisfaire de plus en plus, dans la connaissance du monde, à mesure qu'il y pénètre davantage, il ne restera plus qu'à choisir entre les deux hypothèses du rationalisme moderne : ou bien que l'esprit porte dans le monde, au moment où il veut le connaître, les lois de sa propre nature, comme le corps traîne partout avec lui son ombre inséparable ; ou bien que

le monde est pénétré de pensée, parce qu'il est lui-même une pensée qui se développe parallèlement à la nôtre, de même origine et de même loi. Quant à la troisième hypothèse, que la pensée est une résultante conforme aux lois générales de la matière ; cette idée même de loi et d'uniformité régulière est une notion psychique qui contredit l'hypothèse et la ramène aux précédentes. A moins de tout confondre, l'harmonie ne sort pas du désordre, ni la finalité du hasard. L'essentiel est de voir comment le monde se comporte en face de l'esprit, et quelles sont ses lois.

Pour constater cet accord, de la pensée et des choses, deux procédés sont possibles : ou bien étudier les phénomènes donnés et remonter par induction à leurs lois générales, qui seraient peut-être les lois générales de la pensée ; ou, au contraire, tirer des lois de la pensée tous les corollaires qu'elles contiennent, et qui seraient en même temps les lois particulières du monde. En fait, ces deux procédés ne s'isolent guère, et l'esprit mêle dans des mesures diverses, appelant à son aide, pour la découverte difficile de la vérité, toutes les ressources du calcul et de l'expérience, les deux méthodes à priori et à postériori. En droit, ces deux méthodes doivent réussir, si le monde et l'esprit sont vraiment un tout bien lié, et si les choses symbolisent avec les pensées. Cependant, comme il y a des degrés dans la nature, il y a un domaine plus rapproché de l'esprit et de ses lois générales et immuables : c'est celui des mathématiques ; et un autre, où la complexité des causes secondes produit une plus grande variabilité d'effets, plus difficiles à réduire aux divisions simples de l'esprit : c'est le domaine physique.

Ces distinctions sont fondées en droit. La pensée, à mesure qu'elle se réalise dans les choses et s'y

spécifie, fait en quelque sorte un choix. A chaque pas de cette démarche dans le sensible, on laisse un nombre infini de concevables non réalisés ; en sorte qu'il est également contraire à la raison de chercher la liaison des phénomènes ailleurs que dans les lois de l'esprit, et contraire à la contingence de chercher la distinction du réel et de l'irréel ailleurs que dans l'expérience. La raison seule peut montrer d'où viennent les lois établies, et l'expérience seule peut nous dire quelles sont, parmi toutes les lois idéales, celles qui ont été établies. Dans ce passage de l'esprit aux choses, nous trouvons d'abord les sciences les plus immédiatement déduites de la raison, les mathématiques ; commençons par elles.

Les mathématiques nous mettent en rapport avec ce que Kant appelle les formes de la sensibilité. L'algèbre, l'arithmétique, la géométrie, la mécanique, classées ainsi par ordre d'abstraction décroissante, traitent tour à tour de la quantité purement abstraite, du nombre, de l'espace, du temps. Le nombre, l'espace et le temps sont les trois formes, de plus en plus concrètes, que revêt la quantité, descendant de l'esprit dans les choses. Ce sont elles qu'il s'agit d'étudier. Ces formes de la pensée sont-elles aussi les formes des choses ? Ont-elles une valeur objective, et d'où leur vient-elle ? Sont-elles des résultantes fortuites ou des illusions subjectives ? Se réfèrent-elles, au contraire, à une loi idéale ayant sa réalité non sensible et sa valeur absolue, qui leur communiquerait, par une sorte de participation ou de condescendance, son universalité ou sa fixité ? Nominalisme ou réalisme, telle est toujours notre alternative.

II

Des trois formes de la quantité : temps, espace et nombre, le nombre est la plus vide de contenu réel. A la vérité, l'algèbre se contente de signes plus vides encore, mais ces signes eux-mêmes ont besoin d'être interprétés par des chiffres, et le nombre est, en définitive, la forme la plus abstraite de la quantité taillée dans le réel ; qu'est-ce que le nombre ?

Il y a un passage du Phédon, qui présente dans sa manière un caractère curieux d'archaïsme, tel qu'on peut se demander, à première lecture, si l'on a affaire aux subtilités frivoles d'un sophiste ou à une pensée profonde aux prises avec une difficulté véritable. Socrate se demande comment s'explique le phénomène de la multiplication, de la division, de l'accroissement ; pourquoi un objet partagé en deux devient-il deux ? Pourquoi un homme petit, qui devient grand, devient-il grand ? Est-ce moi qui, de petit que j'étais, suis devenu grand ? Est-ce la grandeur qui, s'ajoutant à moi, homme petit, en a fait un homme grand ? De même, quand deux nombres s'unissent pour en former un troisième, l'un des deux est-il devenu le troisième ? Tous deux se sont-ils juxtaposés pour créer l'autre ? Tels sont les problèmes posés par Platon ; faut-il y voir autant de questions puériles ? Nous ne le pensons pas, mais bien plutôt quelque anticipation de génie, profonde et obscure, du problème soulevé par Kant, à propos du jugement synthétique en mathématique. Les nombres sont au-

tant de synthèses successives, créées ou perçues par l'esprit, qui ajoute une forme nouvelle, dont l'analyse ne rend pas compte, aux éléments analytiques mis en présence. Comment l'esprit procède-t-il ? quelle loi nous garantit le nombre, et qui nous garantit cette loi ?

Le nombre est une certaine mesure des choses ; s'abstrait-il des choses elles-mêmes, comme l'admettrait une théorie empirique, par simple élimination des ressemblances ou des différences ? Jevons l'a défini : la forme vide de la différence. Veut-il dire qu'entre plusieurs objets, de qualités identiques, la différence la plus vide et la plus nue est celle qui fait que chacun est distinct de chaque autre, qu'ils sont plusieurs ? On pourrait aussi bien définir le nombre, la forme vide de la ressemblance, parce que plusieurs objets, réunis dans un concept numérique, doivent posséder au moins une qualité commune, qui permette de les regarder comme appartenant au même genre, fût-ce la plus vide de toutes, le fait qu'ils sont nombrables. Les deux définitions réussissent.

Elles réussissent, parce qu'elles prouvent peu. Ressemblance et différence se supposent réciproquement. Cela seul se ressemble qui est numériquement plusieurs, c'est-à-dire divers, et cela seul diffère qui s'oppose d'un point de vue commun. En vérité, ni la ressemblance ni la différence ne suffisent à rendre compte de cette forme nouvelle qu'est le nombre, parce que la quantité est une idée d'un autre ordre que la qualité quelle qu'elle soit, similitude ou distinction. La qualité et la quantité sont les deux éléments primitifs de toute connaissance, qu'on peut opposer dans leurs traits essentiels, qu'on ne peut pas ramener l'un à l'autre, précisément parce qu'ils sont primitifs. S'il fallait indiquer un ordre, ce

n'est pas, sans doute, comme le veut Hegel, la mesure qui résulterait après coup de l'être, mais l'être qui ne saurait ni se concevoir ni se réaliser que suivant les lois préexistantes de la mesure et du nombre. Il faut laisser là l'expérience, faire un premier pas vers le réalisme.

La mesure est un élément primitif et à priori par rapport aux choses ; l'est-elle par rapport à l'esprit ? Il semble d'abord que l'esprit suffise à créer de l'un avec du multiple ; et c'est peut-être le cas pour le nombre. Tout nombre est une unité et un produit de l'unité. Il y a deux espèces d'unités, disaient les Pythagoriciens : l'unité créatrice qui est l'esprit, et l'unité créée qui est le nombre. L'esprit est capable de créer, parce qu'il est capable d'unir ; l'unité de l'esprit fait l'unité de nombre. Mais cela ne suffit pas. D'abord, tout acte de connaissance qualitative s'explique aussi par l'unification du divers, que donnent les choses, dans l'unité que fournit l'esprit, et c'est pour quoi, sans doute, Jevons disait : « La forme vide de la différence », voulant signifier par là l'unification abstraite de différences purement abstraites. Ce n'est pas encore exact, parce que la représentation abstraite de l'idée de concept, par exemple, pourrait satisfaire au même énoncé. Tout cela est approximatif et trop vague.

Il faut arriver à la formule de Boole, qui constate purement et simplement ce trait, par lequel la qualité et la quantité diffèrent : que la quantité s'engendre par la répétition et que la qualité reste identique. Ce n'est pas une définition, car, définir la quantité par la répétition, ce serait oublier que la répétition elle-même ne se comprend qu'au moyen de la quantité ; mais la formule rend compte suffisamment de ce qui est ici l'essentiel : les nombres se créent en se répétant. Est-ce à dire que l'esprit les crée tout entiers, matière et

forme, par cela seul qu'il unifie suivant les lois qu'il lui plaît ? S'il en était ainsi, la valeur de la numération serait toute subjective et toute personnelle, vraie pour les esprits, non pour les choses, peut-être pour un esprit, non pour un autre. Est-ce la numération, au contraire, qui s'impose avec ses lois propres à l'esprit qui la découvre et ne la crée pas ? La question n'est plus entre les choses et l'esprit, mais entre l'esprit individuel et la raison absolue. Il ne s'agit plus d'empirisme et de rationalisme, mais, dans l'école même de la raison, il s'agit ici du criticisme et du dogmatisme ; nous mettons en doute la vérité en la fausseté de la doctrine réaliste, prise en toute rigueur : la loi du nombre existe-t-elle en soi ou seulement pour nous et par nous ?

Le principe essentiel de toute numération est la détermination de la loi qui préside à la formation des nombres. Il suffit, pour cela, de déclarer que telle série d'unités inférieures vaudra une unité de l'ordre immédiatement supérieur ; en d'autres termes, de définir la loi suivant laquelle on fera rentrer des multiplicités inférieures dans une unité supérieure, et ainsi de suite. Qu'y a-t-il d'essentiel dans la numération ainsi constituée ? Ce n'est pas l'unité choisie, décimale ou autre, car on se rappelle la remarque de Leibnitz sur la possibilité d'un système binaire. C'est, d'une part, la nécessité de deux éléments pour que la quantité puisse s'ordonner et se nombrer : la distinction qui fait deux, et l'unification des deux qui fait la dyade. C'est, de plus, la persistance et la fixité de la loi, quelle qu'elle soit, une fois adoptée pour la génération des nombres. Pour que je dise quelque chose qui se comprenne, quand j'énonce un nombre, il faut que de cent un à cent dix, il y ait le même intervalle que de un à dix ; il faut qu'une unité ajoutée à cinquante ait la même valeur qu'une unité ajoutée

à vingt, et ainsi de suite. La constance de la valeur des nombres ou de la valeur des intervalles qui séparent les nombres, la constance du procédé générateur de la quantité nombrée est le principe essentiel de la numération. D'où vient cette constance, et comment puis-je affirmer qu'elle existe?

La raison qui m'assure, en arithmétique, de la constance des nombres semble au premier abord assez simple. C'est que ces nombres sont engendrés par ma pensée, et ne sont rien en dehors de ma pensée qui les crée tels qu'elle les ordonne. C'est parce que je me suis imposé une loi de génération, et que je m'y conforme, que cette constance périodique se produit. Au contraire, pour l'espace, en admettant qu'il soit un produit de la pensée, comme le dit Kant, il faut au moins reconnaître que je n'ai pas conscience de le produire, que je le trouve devant moi comme un élément étranger, et que, n'ayant pas conscience de l'avoir engendré, suivant une certaine maxime que j'ai voulue, je ne puis rien me promettre touchant la constance de ses lois.

Ainsi serait creusée une profonde différence entre le nombre, création purement abstraite de l'esprit et dépendant des vues, et l'espace, élément indépendant de l'esprit, dont on pourrait sans doute espérer, non affirmer, la contexture rationnelle et le développement conforme aux lois constantes de la pensée. Le principe de contradiction et les axiomes suffiraient à rendre raison de l'arithmétique et du nombre; il faudrait un principe de raison suffisante et des postulats pour rendre compte de la géométrie et à plus forte raison de la mécanique. Tout cela résulterait enfin d'une différence de nature entre les deux éléments en présence. La pensée fournirait à l'arithmétique à la fois sa forme et sa matière, le nombre n'étant pas autre chose qu'une division établie par la pensée dans la

pensée ; et au contraire, en admettant que la pensée donne à la géométrie et à la mécanique leur forme, le contenu du moins de l'espace et du temps, leur élément constitutif, serait je ne sais quel principe réel distinct de la pensée.

Cette distinction entre les deux domaines est peut-être plus apparente que réelle. J'affirme avoir engendré tous les nombres d'après un procédé fixe, mais où en est la preuve ? Dans ma raison. Et qui me dit que ma raison ne se trompe pas ? et que ces unités successives ne vont pas en s'allongeant ou se diminuant sans que j'en aie connaissance ? L'acte par lequel je crée un nombre et l'acte par lequel j'en crée un autre sont deux actes et deux moments distincts dans la vie de l'esprit ; où est leur commune mesure, le troisième acte qui les unirait, mais qui aurait besoin lui-même d'être uni à un autre, et ainsi de suite à l'infini ? Qui nous affirme que la numération humaine soit identique à la numération en soi ?

Voici l'espace. Un kilomètre à parcourir paraît un infini quand on est las, un rien quand on est alerte. Voici le temps. Une heure d'ennui paraît un siècle ; un jour de plaisir paraît une heure ; et nous le savons si bien, que nos instruments de mesure nous servent précisément à redresser, par le contrôle des choses extérieures, que nous jugeons indifférentes, les erreurs de nos sensations. Ne se passe-t-il pas quelque chose d'analogue en arithmétique ? Sans oublier toute la distance qu'il y a d'une impression empirique à une notion rationnelle, le postulat n'est-il pas, partout et toujours, d'affirmer cette adéquation entre l'espace, le temps, le nombre, perçus par chaque esprit individuel, et la même mesure perçue ou plutôt créée par la raison en soi ?

Dans l'ordre même des mesures rationnelles, serait-il juste de mettre une opposition absolue entre le

nombre et les autres formes de la quantité ? Il y a entre elles une différence apparente. En arithmétique, la numération nous apparaît comme un produit de notre propre pensée, et le postulat, que notre propre raison est toujours adéquate à elle-même, passe inaperçu à force de nous être intérieur et habituel. Quand il s'agit du temps et de l'espace, au contraire, nous sentons mieux, par l'apparente dualité de l'esprit et des choses, comment il pourrait se faire que la règle de cohérence, qui apparaît un idéal pour notre raison, ne fût pas une loi pour les choses ; le postulat devient sensible.

Cette distinction est plus apparente que réelle. Le mérite de Kant est d'avoir vu que le jugement mathématique, aussi bien en arithmétique qu'en géométrie, suppose une synthèse, c'est-à-dire l'appel à un principe de liaison auquel l'esprit se réfère, et qui possède une valeur objective, une existence logique et métaphysique à part des liaisons de l'esprit individuel qui le découvre et ne le crée pas. En arithmétique, comme ailleurs, le principe de contradiction ne suffit pas à rendre compte des opérations de l'esprit créant les nombres ; on fait appel à un postulat primitif, à cette croyance que l'esprit individuel, quand il croit penser d'une manière cohérente, pense en effet avec cohérence, et que la raison d'être de la valeur de la numération en soi, comme mesure de la pensée et comme mesure des choses, ne vient ni des choses elles-mêmes, qui ont besoin d'être mesurées, ni de l'esprit individuel, qui contrôle ses mesures particulières et changeantes d'après un type de mesure idéal conçu comme éternel et comme immuable, mais de ce type même qui est une expression de la raison en soi, sur laquelle se modèlent les esprits pensants et peut-être les choses pensées.

Ainsi se résout le problème de Platon cité plus

haut. Les phénomènes de la numération ne s'expliquent pas par une simple juxtaposition, c'est-à-dire par le principe de contradiction et par l'analyse ; ils supposent un postulat et une synthèse, parce que l'esprit découvre chaque quantité nouvelle par une synthèse nouvelle, et cette découverte n'est exacte et cette synthèse légitime qu'autant qu'elle est conforme à la raison en soi, seule garantie de la raison individuelle.

Enfin, nous ne pouvons que répéter, pour l'algèbre, ce que nous venons de dire pour l'arithmétique. Ce ne sont pas des mouvements, ni des figures, ni même des quantités nombrées qui sont l'objet de l'algèbre : ce sont des quantités vagues en elles-mêmes, connues seulement par certains de leurs rapports, et maniées, discutées, définies en fonction de ces rapports. Comment toutes ces analyses de relations entre des relations, toute cette suite dans les valeurs, dans les échanges, dans le va-et-vient perpétuel des quantités une fois définies, comment tout ce mécanisme est-il concevable, sinon par la fixité des lois de la pensée ? Et, si l'on dit que cette fixité s'explique suffisamment parce qu'elle est créée volontairement par l'esprit, ne faut-il pas demander plutôt quelles lois, quels postulats nous garantissent contre les surprises de l'esprit, et nous affirment qu'il ne s'échappe pas perpétuellement à lui-même quand il veut saisir et étreindre, dans des limites immuables, les mesures qu'il donne à sa propre pensée et aux choses ?

L'esprit individuel ne fait pas la loi ; il la découvre en se référant à la raison universelle qui est sa garantie et son guide. Le criticisme ou conceptualisme, et généralement tout système qui regarde les lois de la pensée comme de simples points de vue de l'esprit, doit admettre ou que ces concepts individuels n'ont qu'une valeur momentanée et nominaliste, ou qu'ils

sont garantis par une loi en soi : ils aboutissent ainsi au réalisme. Le réalisme est la conclusion qui découle de la théorie des nombres, parce qu'il est le postulat nécessaire sur lequel cette théorie s'édifie.

III

Les nombres se définissent au moyen d'une loi idéale qui garantit leur valeur vis-à-vis des choses et des pensées, sans dépendre des unes ni des autres. La même doctrine se vérifie plus loin, au-delà de la numération définie et de ses applications à l'expérience concrète, dans ces calculs purement abstraits, issus de l'algèbre, et qui transportent les lois de la numération du domaine du fini, où on les constate, au domaine infini, où on les postule. Tel est le calcul des fluxions, et telle ce qu'on pourrait appeler la géométrie hyperphysique.

Le calcul infinitésimal, ou des fluxions, est un exemple du peu de droit que l'homme possède, à n'importe quel moment de son histoire, de clore définitivement sa science, et de la poser en dogme. Combien de fois n'a-t-on pas dit que les mathématiques s'émancipent de la philosophie, et à plus forte raison, de la théologie, avec Platon ? La discussion sur les infiniment petits, sur la raison qui fait que les rapports du fini réussissent dans l'infini, sur l'infinie grandeur de Dieu révélée dans les infiniment petits du calcul ; les spéculations métaphysiques de Leibnitz, les extases religieuses du Père Gratry, les éloges ou les invectives à l'adresse de Lagrange, doivent nous apprendre à ne jamais regarder une discussion comme close.

C'est que la philosophie ne progresse pas, à la façon des sciences, par un mouvement de translation, le plus grossier de tous, d'un point à un autre; mais à la façon de l'art, à la façon de la pensée elle-même, par un mouvement perpétuel de retour sur soi-même, s'analysant sans cesse davantage. Voilà pourquoi elle trouve, dans chaque découverte nouvelle de la science, un motif d'examiner à nouveau les procédés et les principes, et c'est le cas qui s'est présenté, avec tant d'éclat, pour le calcul des infiniment petits après la découverte des dérivées, posant le problème réaliste. Les lois des nombres ne sont-elles vraies qu'autant qu'elles sont vérifiées dans une expérience faite ou un calcul défini? Possèdent-elles au contraire une valeur absolue, préexistante à tout calcul à venir et à toute expérience réalisable? Sont-elles réelles en soi, ou après l'esprit, ou après les choses? Les dérivées posent le problème : qu'est-ce qu'une dérivée?

Lorsque deux quantités varient parallèlement, on dit, dans le langage mathématique, qu'elles sont fonctions l'une de l'autre. Si, de plus, on regarde l'une comme la cause première du mouvement, qui varie par elle-même et qui détermine, par ses fluxions propres, les fluxions de l'autre, on pourra dire qu'elle est la variable par excellence et que la seconde en est la résultante ou la fonction. Par exemple, si le rayon du cercle grandit, la surface du cercle engendré par ce rayon grandit aussi : le rayon est la variable, le cercle est la fonction. Les mathématiques ont pour objet de définir les rapports qui existent entre les quantités, donc ici entre les variables et les fonctions.

Deux cas peuvent se produire. Ou bien il y a un rapport fixe, défini une fois pour toutes, entre la variable et la fonction, quelles que soient, à un moment donné, leurs valeurs absolues. Par exemple, quelle

que soit la grandeur du rayon, on obtient toujours la circonférence en multipliant cette grandeur à peu près par 6. Au contraire, le rapport du carré au côté du carré n'est aucun nombre fixe, ni 2, ni 3, ni aucun autre. Le carré ne s'obtient pas en multipliant le côté par une constante, mais par lui-même ; et, si le côté multiplicande varie, le multiplicateur, qui est le même côté, varie aussi. Ainsi, le rapport entre une fonction et sa variable est tantôt défini, tantôt indéfini ; tantôt un nombre constant, tantôt un nombre qui fuit.

Un nombre constant est un concept fixe, qui peut servir de point de départ à une série de liaisons. Comment, au contraire, peut-on introduire dans le calcul une quantité fuyante, semblable à un mot dont on voudrait se servir dans le commerce, et qui n'aurait pas de sens déclaré ? On convient de fixer cette quantité qui flue, de la considérer en un point déterminé de sa course, et de prendre ce point déterminé pour base fixe à introduire dans la numération. Cette base est la dérivée. L'invention de la dérivée est donc un artifice ; elle permet au mathématicien, qui a besoin de termes fixes pour les faire entrer dans les calculs, de fixer en un point de leur course les quantités qui fluent. Ce n'est peut-être qu'une extension d'un procédé tout à fait général de la raison qui, pour pouvoir raisonner, distingue, par abstraction, des points fixes et discontinus, dans le devenir fuyant et continu des choses (1).

(1) La dérivée se définit : « Le rapport de l'accroissement d'une fonction à l'accroissement de sa variable, quand ce rapport tend vers une limite définie, à mesure que la variable tend vers 0. » Supposons un carré qui naît, grandit et se développe. Si son côté a successivement pour mesure les valeurs 1, 2, 3, 4, le carré aura pour mesures respectives 1, 4, 9, 16. Demandons-nous quel

La dérivée est obtenue par une sorte d'induction qui prolonge, au-delà des conditions habituelles du calcul, la marche des nombres observée jusque-là. Elle correspond au moment précis de la naissance de la variable. Comme les fluctuations de la variable présentaient un devenir insaisissable au calcul, le calcul saisit la variable à un moment précis de son devenir, au moment en quelque sorte le plus frappant pour l'esprit, le plus original et unique, au moment qui se distingue le mieux de tous les autres. C'est lorsque ce devenir n'est pas encore, et qu'il va être, lorsqu'il approche le plus possible de l'être fixe, parce que sa nature est de fuir, et qu'il approche le plus possible ici du non-être. Que de considérations sur la naissance et sur la production des figures, les Pythagoriciens auraient voulu greffer sur une semblable découverte !

La dérivée est l'image rendue par les nombres, l'image, la plus abstraite possible, de la figure con-

a été l'accroissement du côté, l'accroissement du carré et leur rapport. Le côté a pour accroissements successifs la différence entre sa valeur primitive, qui est 1, et ses valeurs successives qui sont 2, 3, 4. Il a donc pour accroissement : 1, 2, 3. De même, le carré a pour accroissement la différence entre sa valeur primitive, qui était 1, et sa valeur à chaque moment de la série, c'est-à-dire 3, 8, 15. Enfin, les rapports entre les termes de ces deux séries : 1, 2, 3 d'une part ; 3, 8, 15 d'autre part, ont pour valeur 3, 4, 5. Prenons toutes ces séries en sens inverse. Le côté est successivement : 4, 3, 2, 1 ; et, à mesure qu'il diminue d'une unité, le rapport dérivé diminue aussi d'une unité : 5, 4, 3. Supposons donc que le côté, diminuant encore d'une unité, passe de 1 à 0, on se rapproche de 0 d'un intervalle infiniment petit, le rapport dérivé va diminuer aussi d'une unité et passer, de 3 qui a été le dernier terme de sa progression descendante, à 2 qui serait le terme suivant, et qui correspondrait à une valeur du côté 0, ou plutôt à une valeur infiniment petite, aussi près que possible de 0. Cette valeur 2 est la dérivée du carré.

crète, que la géométrie réalise. Le carré x^2 a pour dérivée $2x^1$; d'une manière générale, toute puissance de x , ou x^m , a pour dérivée $m x^{m-1}$. Qu'est-ce, en effet, que le carré, réduit à ses conditions idéales purement abstraites; par quoi est-il constitué, sinon par la coexistence et l'harmonie de deux dimensions linéaires? le cube par la coexistence et l'harmonie de deux dimensions superficielles, et en quelque sorte binaires, et ainsi de suite à l'infini, en sortant même des conditions du réel? le bicarré x^4 , par sa dérivée $4x^3$, ne suppose-t-il pas l'harmonie de quatre éléments à trois dimensions chacun? C'est une génération de surfaces, de volumes, de figures hyperphysiques même qui se déroulent à l'infini, comme la série des nombres, sans autre condition qu'une certaine uniformité logique dans le mode de formation des valeurs. Encore une fois, quelle métaphysique n'auraient pas engendrée sur de semblables thèses les disciples du vieux Pythagore? Sans retomber dans leurs abstractions puériles, quelles conclusions métaphysiques nous-mêmes en tirerons-nous, nominalistes ou réalistes?

En vérité, le calcul infinitésimal n'est ni plus ni moins merveilleux que le passage à la limite, indiqué par M. Duhamel comme le fondement de toute la méthode. En passant du polygone au cercle, je ne passe pas, d'un saut, du fini à l'infini, du physique au métaphysique, du monde à Dieu. Je découvre et j'exprime simplement cette loi de continuité que les formes purement idéales construites par l'esprit, sinon celles réalisées dans la matière, passent par toutes les gradations possibles de la ligne brisée à la ligne courbe. C'est par une sorte d'abstraction arbitraire que nous arrêtons la pensée à deux moments distincts de son développement, où elle présente des produits nettement distincts entre eux, et, sous un

certain aspect, contraires : le polygone et le cercle. De même la pensée passe, suivant une ligne continue, de l'idée d'une quantité finie, appréciable en forme et en grandeur, à l'idée d'un point originel, sans forme et encore sans grandeur, et prêt à développer l'une et l'autre. Seulement, ce qui frappe, c'est qu'ici la pensée atteint en quelque sorte ses dernières manifestations à elle-même. Ce n'est pas la limite où le polygone va devenir un cercle, où la pensée va, au lieu de percevoir un polygone, percevoir un cercle, ce qui n'est, après tout, qu'un changement d'état, comme nous en connaissons beaucoup ; c'est la limite où la pensée va, au lieu de percevoir un carré, ne percevoir rien du tout, par conséquent cesser d'être. Le moment où le carré prend naissance, non par la transformation d'autre chose, mais par la création de toutes pièces de ses éléments, est aussi le moment où la pensée prend naissance. Auparavant, elle pensait un rien, elle ne pensait pas.

Il faut écarter toute équivoque provenant du double sens du mot infini, pris successivement chez les anciens et les modernes dans les deux acceptions contraires d'imparfait et de parfait. L'infini des géomètres n'est pas l'acte pur d'où émanent toutes les réalités. C'est une limite négative, un produit négatif de la pensée qui s'avance jusque-là, et qui affirme que partout où elle avance le non-être mal défini recule. C'est la fuite éternelle du non-être et du non-pensé devant la réalité de la pensée. L'infinitésimal des mathématiques, c'est ce qui est au-delà, ce qui va être au-delà des conditions de la science, des prises de la science ; c'est pour nous une conception purement négative, un non-être. Mais la conception positive qui s'en tire contre toute doctrine nominaliste, c'est que la pensée porte avec elle ses lois partout où elle est, qu'elle déborde la réalité au lieu d'en être

débordée; c'est qu'elle saisit l'être dès avant sa naissance et que l'être n'apparaît qu'en se soumettant à ses lois. Cela seul est existant qui a été d'abord intelligible. Si le calcul infinitésimal nous paraît doué d'une certitude absolue, c'est que nous le faisons dépendre, non pas d'une expérience particulière, ni même de la pensée individuelle et de ses caprices, mais de la pensée universelle ou pensée en soi, dont les conditions s'imposent à priori à toute existence concevable. La fixité et l'à priorité de la loi : telle est la conclusion qui découle du calcul de Leibnitz, même après Lagrange. C'est là, d'ailleurs, une doctrine purement métaphysique, qui ne s'oppose en rien à la possibilité d'une démonstration du calcul par la science positive, sans recours à la philosophie, pas plus que les mathématiciens n'y recourent, en arithmétique, pour démontrer la théorie de la multiplication ou de la division. Nous sommes et nous voulons rester sur le seul terrain philosophique.

Reprenons cette série de formules auxquelles les dérivées conduisent. Elles se succèdent en nombre infini : $2x$, $3x^2$, $4x^3$, $5x^4$, etc. Il y en a deux qui conviennent aux corps réels créés par la nature, aux surfaces et aux volumes donnés dans l'espace à trois dimensions, lequel seul est pour nous un objet d'intuition sensible. Mais que faut-il penser des formules qui suivent ? De cet espace algébrique qui va s'enrichissant sans cesse, de cette géométrie à n dimension ? Les géomètres font de toutes ces formules une série de conceptions subjectives bien liées. L'esprit se joue, disent-ils, et déploie son pouvoir logique à renouveler indéfiniment une série qui ne correspond à plus rien de réel au-delà des deux premiers pas. C'est distinguer deux domaines : celui de la réalité qui est bornée, celui de la pensée qui est infinie ;

mais cette distinction doit conduire plus loin. Faut-il l'interpréter à la lumière de la philosophie de Stuart Mill qui dirait : il y a défaut d'adéquation entre la pensée et les choses ; la pensée peut imaginer mille rêveries ; les choses doivent contrôler la pensée et dire ce qui est possible, ce qui ne l'est pas ; les choses sont la mesure de la pensée juste et de la pensée fausse ? Faut-il l'interpréter plutôt avec Leibnitz, en disant : la pensée est la mesure des choses ; ce qui est impossible pour la pensée, est impossible en soi et dans les choses ; mais, de plus, beaucoup de conceptions idéales sont possibles que les choses ne réalisent pas ; la pensée mesure la perfection des choses et n'est pas mesurée par elle ?

C'est faire violence à la raison que suivre Stuart Mill ; ce n'est pas faire violence à la réalité que suivre Leibnitz. Par exemple, s'il fallait choisir une quatrième dimension inconnue, entre la formule $4x^3$ donnée par la série précédente, et toute autre formule contraire à celles que l'analogie indique, telle que $4x^4$ ou $3x^3$, nous aurions des motifs légitimes de préférence et d'exclusion. D'une part, nous constatons que la nature n'a pas suivi jusqu'au bout, dans la création des choses, l'essor illimité de la pensée, et qu'elle a réalisé seulement quelques termes, et les plus simples, parmi une infinité de possibles. D'autre part, que toutes les créations réalisées supposent dans les lois primordiales de la pensée le fondement nécessaire, sinon suffisant, de leur existence, et que ces lois ne nous apparaissent pas comme une création capricieuse de l'esprit individuel, se jouant à propos des choses, mais comme l'expression d'une raison en soi, à laquelle se soumettent les sujets et les objets, sans que ni les réalités, ni les pensées arrivent à l'épuiser jamais.

Telle est la théorie des nombres. Elle manifeste,

soit dans le fini, soit dans l'infini, la continuité d'une loi qui ne saurait s'expliquer ni par une expérience de détail, ni par une pensée purement individuelle, ni par une exception quelconque, momentanée et particulière. Elle suppose une loi universelle et psychique s'appliquant au monde; c'est en ce sens au moins qu'on doit entendre sa réalité métaphysique. Faut-il aller plus loin, et la simple théorie des nombres permet-elle de décider entre les deux hypothèses de Leibnitz et de Kant, si la pensée universelle impose sa loi comme une illusion universelle aux choses concevables, ou si cette loi est vraie des choses elles-mêmes indépendamment des pensées?

Cette seconde opinion, qui est la nôtre, n'a pas ici d'argument direct; peut-être parce que le nombre possède un caractère abstrait qui le fait paraître assez aisément subjectif, en sorte que la fixité des lois du nombre semble se concilier aussi bien avec le subjectivisme de Kant qu'avec la doctrine objective des Cartésiens. C'est pourquoi nous insistons surtout ici sur l'impossibilité de faire dépendre cette loi d'une pensée individuelle; nous verrons, au sujet de l'espace et du temps, et mieux au sujet des catégories, les motifs qui nous font rejeter la croyance à une loi universellement subjective, aussi bien qu'à une loi individuellement subjective. Le chef-d'œuvre de Kant est d'avoir découvert une hypothèse qui résiste aux arguments de détail. Tout accord apparent des choses et de la raison s'explique aussi bien dans sa théorie que dans celle du dogmatisme; de même, l'hypothèse de Ptolémée rend compte, aussi bien que celle de Copernic, des mouvements apparents du soleil autour de la terre. Mais, en astronomie, on a pu prendre, en dehors de la terre et du soleil, d'autres points de comparaison qui ont décidé entre les thèses; en philosophie, au contraire, il n'y a pas de domaine à ex-

plorer en dehors de la totalité des choses connues par les esprits. La décision appartient, comme il a été dit pour le scepticisme, à un choix de convenance et presque d'esthétique ; les théories sont plus ou moins satisfaisantes à la raison par leur caractère intrinsèque, bien plus que par des points de détail adventices. Le détail n'entre pas en contradiction avec une doctrine générale de la connaissance qui embrasse le tout ; le criticisme est, en ce sens, inexpugnable.

Le meilleur argument contre Kant, dans un domaine aussi abstrait, serait peut-être une sorte de réduction à l'absurde. On remarquerait comment Fichte, poussant à bout les doctrines du maître, a vu dans la pensée elle-même le réel en soi, et, dans cette même raison, dont Kant faisait un voile aux objets, la substance précisément des choses conçues désormais comme psychiques. Le triomphe du kantisme le conduit à la contradiction et à la défaite. Retenons au moins, de toute cette théorie des nombres, l'absolue indépendance de la loi qui préside à leur formation successive, par rapport à chacune de ces formations. Une fois de plus, c'est la réalité de la loi et le réalisme métaphysique.

IV

Le nombre est la forme du discontinu ; l'espace et le temps sont les formes du continu, les cadres dans lesquels toutes choses d'expériences apparaissent à l'esprit sensible. Trois théories sont possibles. Ou l'espace et le temps sont attachés aux choses et en

résultent, soit comme attribut, soit comme rapport ; ou l'espace et le temps sont attachés au sujet pensant qui les porte partout avec lui dans la connaissance des choses. Ou enfin l'espace et le temps sont des lois également vraies de l'esprit et des choses, supérieures à ces deux termes, et par conséquent attachées, soit comme manière d'être, soit comme manière de penser ou de créer, à Dieu lui-même. Ce sont les trois théories de Leibnitz, Kant et Clarke.

D'après Leibnitz, l'espace et le temps sont des rapports qui résultent à postériori de la pluralité des existences. Posez le monde : l'espace et le temps sont posés ; supprimez le monde : l'espace et le temps sont supprimés ; on pourrait presque dire : de même que de la pluralité des moutons résulte le troupeau, de la pluralité des vagues, l'océan. Dans le langage figuré de Scot Eugène, les choses vont devant, l'espace vient derrière ; l'espace et le temps courent après les choses. Cette doctrine a l'avantage d'être l'expression simple, et pour ainsi dire la prise de conscience des données du sens commun, superficielle sans doute, mais qui sert nécessairement de point de départ à toute spéculation métaphysique débutante. C'est en marchant qu'on se rend compte des distances ; c'est en vivant qu'on se rend compte du temps. Un homme, qui n'a pas quitté son village, imagine malaisément la grandeur de la France et de l'Europe ; et nous-mêmes nous figurons mal les cieux infinis découvert par Copernic. Un enfant qui borne sa vie, ses souvenirs, ses espérances à l'intervalle d'un jour, ne connaît ni l'année, ni le siècle, ni l'éternité. Si la question était de savoir comment nous apprenons peu à peu à estimer les dimensions de l'espace et du temps, si la question était celle qui s'agite aujourd'hui entre nativistes et empiristes, la théorie de Leibnitz, qui est devenue celle de Wundt et de Helmholtz, aurait

grande chance d'être la vraie ; mais la question est tout autre.

On ne se demande pas comment l'esprit passe de l'idée d'un espace restreint à l'idée d'un espace plus vaste ; comment il fait pour additionner ou étendre des espaces élémentaires ; mais comment il obtient, précisément, cet espace élémentaire qu'il ne s'agit plus que de juxtaposer un nombre infini de fois pour obtenir l'espace infini, et qui ne s'explique pas, lui, par une juxtaposition d'espaces encore plus restreints, parce que ce serait reculer à l'infini sans résoudre la question ; on trouverait un atome d'espace qui aurait besoin lui-même de la même explication. Si je demandais à Leibnitz : qu'est-ce qui fait que ce troupeau est nombreux ou peu nombreux ? il pourrait m'expliquer cette grandeur du troupeau par la coexistence des moutons distincts les uns des autres, répétés un plus grand nombre de fois. Mais si je lui demandais : pourquoi ce sont là des moutons et non des bœufs, il n'aurait plus le droit d'expliquer le fait d'être mouton par la coexistence de plusieurs moutons ; c'est l'inverse qui devrait avoir lieu. De même pour l'espace. A l'espace, comme à tout autre élément du monde, s'applique une certaine forme de la pluralité. Les fragments d'espace, sinon les espaces eux-mêmes, s'additionnent ; mais l'élément ultime de l'espace, qui est une certaine manière d'être continue, s'explique par autre chose qu'une addition. Ce qui est donc une résultante, c'est la grandeur de l'espace par rapport à ses propres éléments ; ce n'est pas l'espace lui-même dans ses éléments intégrants. Et, si l'on dit que l'essence ultime de l'espace est précisément la coexistence, il faut dire que cette définition s'applique, également bien, à une pluralité quelconque, telle que le nombre, et qu'elle oublie dans la formule de l'espace ce qui est essentiel, la

continuité. Si petit qu'on imagine un atome d'espace, il est déjà spacieux, c'est-à-dire continu, pourvu d'une droite et d'une gauche, à la fois liées et séparées entre elles par un milieu.

La définition de Leibnitz paraît donc inexacte, et en effet elle renferme un cercle vicieux et a dû être corrigée par Leibnitz lui-même.

Elle renferme un cercle vicieux. Dire que l'espace est l'ordre de juxtaposition des choses, c'est supposer qu'il s'agit, non pas de choses telles que la colère et l'amour, mais telles qu'une table et une chaise. Il faudrait sous-entendre : l'ordre de juxtaposition des choses « étendues » ; et de même pour le temps : l'ordre de succession des phénomènes « durables ». Or, définir le temps par la durée, l'espace par l'étendue, c'est faire un cercle vicieux. Si l'espace est l'ordre de juxtaposition d'une table et d'une chaise, c'est-à-dire l'intervalle qui va de la droite de la table à la gauche de la chaise, c'est que cette table, cette chaise ont déjà une droite et une gauche, sont déjà étendues et le cercle vicieux est manifeste.

L'espace n'est pas une muraille purement extérieure au monde et l'enveloppant ; le monde, ni aucun objet au monde, n'est pas quelque chose de non spacieux entouré par un espace. Le monde est tout entier spacieux et tout entier pénétré d'espace. L'espace n'est pas seulement l'enveloppe extérieure des choses : il en est le tissu interne.

Cette définition fausse devait conduire à des conséquences inexactes, auxquelles Leibnitz n'échappait qu'en réformant sa définition dans le sens indiqué par Clarke. Si l'espace et le temps sont des résultantes des choses, ils varient avec elles ; et l'espace et le temps, qu'on regarde d'ordinaire comme la mesure des choses, sont au contraire mesurés par elles. Sui-

vant qu'une montre avance ou retarde, que les objets sont plus ou moins pressés dans un espace : cet espace lui-même, ce temps, sont plus ou moins allongés ou rétrécis. Leibnitz est donc obligé de substituer à la considération d'un rapport partiel, entre deux choses prises au hasard, le rapport le plus général qui existe, entre tous les objets et tous les mouvements du monde, comparés entre eux. Le temps ne varie pas avec la variation d'un ou de deux éléments pris à part ; mais, si tous varient, le temps varie. Si le monde de l'expérience n'existait pas, ni le monde ni l'espace n'existeraient. Il n'y a pas, entre une montre accélérée ou retardée et le temps en soi, la distance d'un fait erroné à une loi fixe, mais d'un fait particulier à un fait général, d'un cas singulier à un cas universel. Ainsi parlent les savants ; et cette correction est suffisante pour eux, qui ne peuvent pas constater, en outre du temps, mesuré par les choses, un temps en soi ; mais elle peut ne pas satisfaire les philosophes qui se demandent si les lois de la nature sont les résultantes des choses, ou les choses les résultantes des lois.

Ce qui est plus caractéristique encore que la doctrine positive soutenue par Leibnitz, c'est sa doctrine négative ; ce sont les motifs qu'il donne pour ne pas admettre l'existence d'un temps en soi, antérieure aux choses et indépendant d'elles. Ces raisons se ramènent à deux, qu'il rattache à deux points essentiels de sa philosophie : à l'usage du principe des indiscernables et du principe de raison suffisante.

En premier lieu, le principe des indiscernables s'oppose à l'existence d'un temps en soi, antérieur aux modifications des phénomènes. En effet, le temps rempli de phénomènes est diversifié par là même ; au contraire, le temps absolument nu serait composé de parties toutes identiques les unes aux autres, par

suite indiscernables, et il n'y aurait pas de raison suffisante de leur existence. De même, si le temps a existé vide antérieurement aux choses, puisque tous les moments du temps sont de même nature, il n'y avait aucune raison suffisante pour que les choses prissent naissance à un moment donné plutôt qu'à un autre. Ainsi, soit qu'on regarde le temps en lui-même, soit qu'on le regarde dans son rapport aux choses, on ne peut pas admettre l'existence d'un temps séparé, parce que le principe de raison suffisante s'y oppose. Que faut-il penser de cette raison suffisante qui est le principe fondamental de tout le leibnitzranisme, et peut-être de tout spiritualisme ; et que Stuart Mill juge, à simple inspection, comme un sophisme de simple inspection ? Distinguons le principe, qui est clair, et l'application qui est obscure.

Parmi les conséquences que Leibnitz tirait du principe de raison suffisante, la plus fertile en controverses est assurément le principe des indiscernables, tellement obscur dans sa profondeur métaphysique que Kant avait pris le parti de l'expliquer dans un sens tout positif et pour ainsi dire matériel : deux objets sont distincts en tant qu'impénétrables, parce que, quelle que soit leur similitude qualitative, ils occupent, au moins, dans l'espace et le temps, deux positions différentes qui en font deux objets discernables pour l'esprit et distincts dans la réalité. C'est rabaisser le principe leibnitzien et le travestir. Indiscernabilité doit s'entendre des différences essentielles des êtres et non de distinctions accidentelles. Or il est accidentel pour un être réel, un homme, un animal, même une plante ou une pierre, doués au moins de tendances végétales ou d'affinités physiques et chimiques, d'être ici ou là ; pour tout être qui est, outre une représentation objective, une volonté subjective plus ou moins ébauchée, l'indiscernabilité résulte des caractères internes

et non de la localisation extérieure dans le temps et l'espace. En ce sens, le principe des indiscernables ne peut pas s'entendre d'une simple localisation extérieure.

Mais, il y a au moins un être, ou une manière d'être, qui a pour caractère essentiel, et non accidentel, d'être localisé ; c'est le temps et l'espace. Un point de l'espace est discernable d'un autre par cela seul qu'il ne se confond pas avec lui dans l'espace. Les différences de localisation, qui ne sont pas suffisantes pour caractériser en général les êtres comme distincts, sont suffisantes, au contraire, dans le cas tout particulier de l'espace et du temps, pour en caractériser les différentes parties comme distinctes, par cela seules qu'elles sont différemment localisées, parce que c'est en cela même que leur essence consiste. On répondrait à Leibnitz que le principe des indiscernables ne s'oppose pas à l'existence d'un temps nu et d'un espace nu, parce que tous les moments de ce temps et de cet espace sont suffisamment différenciés par leur localisation respective qui constitue en même temps leur essence.

De même, lorsque Leibnitz déclare que, si le temps est antérieur au monde, il n'y a pas de raison suffisante pour justifier la création du monde à tel moment plutôt qu'à tel autre, sa crainte semble être que certains philosophes expliquant, suivant la formule célèbre, le supérieur par l'inférieur, croient pouvoir trouver dans le temps vide la raison suffisante de la première genèse des êtres. C'était prévoir ce qui est le paralogisme de la doctrine de l'évolution prise dans son sens matérialiste, et en quelque sorte naïf, qui dissimule sur une longue étendue de durée la série des conquêtes de l'être sur le non-être, et s' imagine que le temps est un facteur suffisant pour expliquer les productions créées dans le temps.

L'erreur serait grande, en effet, de faire d'une condition inférieure, comme le temps, toute la raison d'être des phénomènes conséquents, qui viennent se greffer sur lui. Mais une philosophie rationnelle, comme celle de Leibnitz, ne peut-elle pas, ne doit-elle pas admettre des séries de conditions qui se surajoutent comme une hiérarchie de causes et d'effets, telles qu'on trouve toujours au degré inférieur la condition nécessaire et insuffisante du degré supérieur, qui en est à son tour la cause suffisante et contingente ?

Le temps n'est pas la condition suffisante de la création ; il en est une condition nécessaire. Le canevas n'est pas la raison suffisante de la broderie tissée par l'artiste ; il en est du moins la condition inférieure et absolument nécessaire, dont la réalité ne résulte, ni de la réalité de la broderie elle-même, ni de l'idée de l'artiste purement subjective. Le canevas est la cause matérielle, l'art est la cause finale ; et ces deux causes sont réelles, quoique inégales. Leibnitz, pour combattre Spinoza, tournait le dos à Aristote, comme à Platon ; sa théorie, toute nominaliste, sur le temps et l'espace, faisait le jeu de ses adversaires. Nous l'écartons nous-mêmes en nous référant à la croyance leibnitzienne par excellence, le rationalisme. C'est la raison, pour Leibnitz, qui détermine, par le choix du meilleur, toute promotion dans les êtres, et qui pose à l'avance les conditions suivant lesquelles ils sont éligibles. Les conditions rationnelles, de quelque degré qu'elles soient, aussi bien les formes de la sensibilité que les catégories de l'entendement, doivent être antérieures aux choses et indépendantes d'elles, suivant Leibnitz bien interprété ; et c'est la thèse réaliste.

V

Leibnitz regarde l'espace et le temps comme objectifs, et comme des résultantes des choses ; Kant les regarde comme subjectifs, et comme des lois. L'important, au point de vue de Kant lui-même, dans sa doctrine, c'est ce caractère de subjectivité. Il nous semble que c'est là un point contestable ; et que, ce qui est essentiel plutôt, ce qui restera du kantisme, c'est l'idée de loi. L'espace est indépendant de l'expérience, et c'est l'expérience qui dépend de lui : telle est la formule, plus nettement opposée au nominalisme que les formules préférées de Kant sur l'idéalité subjective.

Kant énumère sans grand ordre, lui méthodique à l'excès dans l'exposé des catégories, les différents caractères des formes de la sensibilité. On peut les systématiser à peu près dans les formules suivantes : l'espace ni le temps ne dépendent pas de l'usage empirique d'aucune des deux facultés de l'esprit, sensibilité et entendement ; c'est au contraire ces facultés, dans leur usage empirique, qui dépendent de l'existence des formes sensibles.

L'espace ne dépend pas de la sensibilité, c'est-à-dire qu'on peut concevoir l'espace indépendamment de la totalité des objets sensibles ; on peut concevoir le ciel et la terre et tous les systèmes stellaires anéantis, et l'espace subsistant. La sensibilité dépend de l'espace, car l'espace est une grandeur infinie une fois donnée, et toutes les présentations ultérieures de

la sensibilité sont en quelque sorte découpées dans cette grandeur préalable, comme mille broderies dans un canevas sans limites. L'espace ne dépend pas de l'entendement, parce qu'il n'est pas le résultat d'un travail discursif de l'esprit, comparant entre elles des sensations multiples pour en extraire les caractères communs; l'espace est une donnée immédiate fournie dans l'intuition. L'entendement, enfin, dépend de l'espace, en ce sens que les mathématiques tirent leur certitude de cette forme même de l'espace; les figures géométriques s'expliquent, non pas par le nombre de points constituant une ligne, ou de lignes constituant une surface, et ainsi de suite, mais par la direction de ces points et de ces lignes, c'est-à-dire, par la forme que ces éléments revêtent dans l'espace, grâce à la forme de l'espace.

En résumé, l'espace n'est pas une résultante des choses, données, soit dans la réalité, soit dans la pensée, comme intuitions ou comme concepts. Les choses tiennent au contraire de l'espace, en tant que sensibles leur localisation dans l'étendue universelle où elles apparaissent, et, en tant qu'intelligibles, leurs rapports nécessaires de coordination et de compréhension dans les mathématiques. Les intuitions et les concepts supposent l'espace, et ne sont pas supposés par lui. Ce que cette doctrine affirme au premier chef, ce qu'elle met en lumière à tous les points de vue considérés, c'est que l'espace n'est pas une résultante abstraite à postériori du réel, mais une règle à priori d'où le réel procède, au moins en tant que connu. De même pour le temps.

Sur quelles preuves une pareille doctrine se fonde-t-elle ? Sur les quatre arguments qui précèdent. Et ces arguments eux-mêmes, il faut bien le dire, sont présentés plutôt comme des affirmations que comme des démonstrations ; il semble que Kant les traite comme

s'il suffisait de les énoncer pour que tout le monde constate aussitôt leur parfaite valeur. Le procédé a lieu de surprendre, quand on trouve donnée comme une simple constatation, universellement admise, cette maxime : « on peut supprimer les choses sans supprimer l'espace, » et qu'on se rappelle Leibnitz affirmant la maxime contraire : « supprimez les choses, vous supprimez l'espace. » Lequel des deux a raison ? Ne faut-il pas au moins une discussion pour développer chaque formule, en préciser le sens, en apprécier la vérité ou l'erreur ? L'esthétique transcendantale est maigre de développements pour une affirmation aussi grave, et aussi paradoxale en définitive, que celle qui en est l'âme et le but : l'espace n'est pas autour de moi, mais en moi. Si je peux croire, malgré Leibnitz, que la suppression des choses n'entraîne pas la suppression de l'espace, ne puis-je pas croire, malgré Kant, que la suppression de la pensée, tout au moins de la pensée humaine ou de toute autre analogue, n'entraîne pas la suppression de l'espace, qui ne disparaîtrait qu'avec Dieu lui-même, avec l'existence de Dieu ou la pensée de Dieu, ce qui est tout un ?

De même, il ne suffit pas de dire en deux lignes : « l'espace est la forme qui donne aux relations de la géométrie leur certitude démonstrative, » pour répondre à tout ce chapitre de Hume, si creusé et si tourmenté, qui essaie de faire sortir, d'un tracé empirique point par point, la probabilité empirique de la géométrie. Qui n'a pas lu Hume, ni Leibnitz, ne peut pas les deviner, les restaurer en quelque sorte, par la seule lecture de Kant, et leurs doctrines étaient cependant assez graves pour mériter plus qu'une assertion contraire, une discussion détaillée de tous leurs principes. La critique de la raison pure est trop un exposé des croyances de Kant, et pas assez une discussion des motifs de cette croyance. Kant excelle à faire

illusion par la forme didactique et scolastique de son œuvre, par le soin qu'il prend de relier à ses principes toutes les conclusions qui en dérivent, ce qui donne un aspect logique fortement serré ; mais les principes eux-mêmes sont plutôt postulés que démontrés, et les conséquences qui en découlent ne servent pas, comme chez Leibnitz, à les démontrer à leur tour.

De même encore, à cette idée d'un canevas infini, que serait l'espace, sur lequel les phénomènes n'ont plus qu'à se détacher comme des broderies multiples, ne pourrait-on pas répondre, par analogie avec la théorie de la substance de Stuart Mill, que c'est l'impossibilité où nous sommes, d'épuiser dans une sensation actuelle, ou même dans nos sensations successives, la totalité des sensations possibles, qui crée en nous cette idole d'un espace en soi actuellement infini ? Il devrait son apparence d'infinité au caractère fini du moment présent et de la sensation présente, abstraction faite de toute loi à priori, soit de la pensée, soit des choses.

Enfin, lorsque Kant distingue entre les concepts et les intuitions, les concepts qui résultent du travail discursif de l'esprit et les intuitions qui se présentent immédiatement et avec leurs formes essentielles, l'espace et le temps, peut-on dire que toutes ressemblances sont écartées, et avec elles toutes difficultés ? Pour un réaliste, les hommes divers que je vois, Socrate, Platon, Cicéron, sont-ils autant d'être vraiment distincts ou l'expression mille fois renouvelée de l'homme en soi, seul réel et unique ? Pour les nominalistes, la notion de l'espace n'est-elle pas postérieure à la notion des choses, et n'est-ce pas par un travail discursif le plus aisé de tous, parce qu'il ne suppose aucune dissemblance intrinsèque entre les divers fragments d'espace continu, mais par un travail

discursif enfin, que nous construisons l'idée d'espace? Je ne dis pas que nominalistes ou idéalistes aient raison, mais ne fallait-il pas les discuter?

Reprenons la doctrine pour l'analyser. Nous pouvons distinguer dans Kant ce qu'il affirme et ce qu'il nie. Il affirme que l'espace n'est pas une résultante des choses, mais une loi qui s'impose à elle; il nie que cette loi possède une valeur en soi, à part de la pensée qui la pense.

Sur le premier point, la différence entre Kant et Leibnitz s'explique par un véritable progrès de la pensée philosophique, progrès qui a été acquis d'une manière définitive, et devant lequel on peut croire que Leibnitz lui-même désarmerait. Leibnitz présente ce double caractère qu'il affirme à la fois la certitude à priori des mathématiques et l'à postériori de la forme de l'espace. En quoi consiste donc pour lui cette innéité des mathématiques? Dans l'innéité du principe de contradiction. Il croit que le principe de contradiction suffit pour construire les mathématiques; de là, à la fois, sa défiance contre leurs tendances mécanistes, et son opinion qu'elles sont innées, et qu'il suffit pour faire voir qu'elles le sont, de faire voir que le principe de contradiction est inné. Survient David Hume; et sa plus grande œuvre, peut-être, en philosophie, plus originale que la critique de l'idée de cause réalisée par les anciens, est d'avoir montré qu'il existe un hiatus entre les mathématiques construites point par point et la certitude à priori que les rationalistes attribuent aux mathématiques.

Par exemple, si je voulais démontrer l'égalité de deux droites, formées toutes deux d'un même nombre de points, il suffirait, croit Leibnitz, de rappeler qu'en vertu du principe de contradiction qui est inné, un point est égal à un point, cinquante points

à cinquante points, une droite de cinquante points à une autre de cinquante points. C'est oublier l'essentiel au point de vue géométrique ; à savoir, que les points peuvent se disposer en série linéaire ou courbe, que l'hypothèse de la droite est l'hypothèse très compliquée d'une série de points ordonnés, de telle sorte qu'aucun d'eux ne dépasse ni à droite ni à gauche, sans quoi ce ne serait pas même des droites, et il ne pourrait pas même être question de leur égalité. Et comment saurai-je que tous ces points sont à l'alignement ? Par la conformité avec la règle, avec la direction homogène du regard visuel, avec l'idée purement intelligible de la forme droite ; mais cette forme est précisément ce qui demeure en question, ce qui ne peut pas être prouvé si elle n'est pas postulée a priori. Et, si la droite n'est pas droite, le triangle n'est plus un triangle, ni l'isocèle un isocèle ; et le principe de contradiction, quelque inné qu'il soit, ne suffit pas à démontrer l'égalité des angles à la base par l'égalité des triangles adjacents, puisqu'il n'y a plus ni droite, ni triangle ; ni perpendiculaire, ni géométrie.

En résumé, que faut-il pour démontrer l'équivalence de deux concepts purement abstraits ? que le principe de contradiction soit donné ou inné ; pour démontrer l'équivalence de deux figures spacieuses ? que le même principe de contradiction soit inné ; que, de plus, la forme même de l'espace, qui devient la forme de la droite, soit aussi innée et donnée. Il semble que Leibnitz, s'il avait connu David Hume, n'aurait pas hésité à souscrire à cette formule. L'œuvre de David Hume, dans le progrès général de la philosophie, a été de faire voir aux rationalistes qu'ils s'arrêtaient en chemin, qu'il faut, ou proclamer l'origine empirique des mathématiques, ou proclamer l'origine innée dans les mathématiques, non-seulement

du principe régulateur d'identité, mais encore du principe constitutif d'espace. Kant a choisi la seconde hypothèse, et Leibnitz aurait fait comme lui.

Leibnitz l'aurait fait d'autant mieux, qu'il aurait, sans doute, trouvé dans cette doctrine, un motif de se méfier moins des mathématiques et des conséquences qu'elles engendrent. Si les mathématiques supposent autre chose que l'identité pure et simple, elles ne sont pas purement mécanistes; elles font appel à un principe nouveau et supérieur, à une application spéciale du principe de raison suffisante qui est déjà une manifestation inférieure de la liberté et de la tendance au mieux. Dès lors, la leçon qui sort des mathématiques est que la nature, dès ses premiers pas, suppose une hiérarchie de principes; que l'identité est une forme inférieure nécessaire à tout, insuffisante déjà en mathématiques, et que le mécanisme qui y correspond est une limite idéale purement négative, vraie d'un monde purement abstrait, dépassée même en mathématiques. Les mathématiques ne sont pas tellement le contraire de la morale: elles en sont déjà la puissance et la tendance. Platon aurait dit: « l'espace, qui est la forme la plus vide de contenu intelligible, possède le minimum de réalité; » mais il aurait ajouté: « quel que soit le peu de réalité de l'espace, il est une des conditions de la pensée et par suite de l'être, et c'est sur cette condition inférieure que toutes les autres viennent se greffer à la suite. »

Sur ce premier point donc, que l'espace est une loi qui s'impose aux choses et rend possible leur coexistence, et non pas une résultante de cette coexistence elle-même, il semble que Kant ait raison, et que sa doctrine doive appartenir à la philosophie universelle. Mais ce n'est pas là, chez lui-même, le point essentiel; son but principal est de démontrer

l'idéalité, c'est-à-dire la valeur purement subjective et restreinte, de l'espace et du temps : a-t-il démontré ce second point tout négatif ?

L'idéalité de l'espace entraîne celle des qualités premières. Si l'espace, dans lequel se développent les formes mathématiques, n'existe qu'en nous, ces formes elles-mêmes ne peuvent exister qu'en nous. L'histoire de la philosophie nous présente ainsi, tour à tour, sur les qualités premières, deux doctrines radicalement opposées : celle de Descartes, qui fait consister toute la réalité du monde dans l'étendue et la figure ; celle de Kant, qui voit dans les formes de la sensibilité ce qu'il y a de plus subjectif et partant de moins réel dans l'objet. Les catégories elles-mêmes, si elles n'étaient pas limitées dans leur usage par l'application de l'espace et du temps, auraient quelque chose de plus général, sinon de plus réel. L'espace et le temps sont le premier mensonge, et c'est là toute la révolution criticiste.

Aucune doctrine philosophique ne s'est formée d'un coup et de toutes pièces. Entre Descartes et Kant, il y a Berkley, dont la doctrine peut servir à comprendre et critiquer celle de Kant. Le procédé dont Berkley se sert, dans les dialogues d'Hylas et de Philonoüs, pour nier l'existence objective des qualités premières, revient à dire que la figure et l'étendue sont des formes, non dessinées dans les choses, mais découpées plus ou moins arbitrairement, par l'esprit, dans ce tout homogène qui est l'espace. Pour employer une comparaison de Leibnitz, il n'y a nulle part de veines cachées dans le marbre, qui y dessinent à l'avance les traits d'un Hercule ; il n'y a même nulle part aucune statue d'Hercule sculptée et réalisée objectivement. Ce qui existe, ce sont des esprits qui, placés en face de l'espace, y découpent par la pensée un palais, des colonnes, des statues. Le monde est semblable à ce

tableau noir, qui est dans la classe, sur lequel je puis découper et faire apparaître à la craie des triangles, des polygones, des circonférences ; et toutes ces figures ont leur plus véritable raison d'être, non pas dans le tableau noir, comme on serait tenté de le croire en les y voyant dessinées, car ce tableau était une unité monotone, indifférente à telle ou telle figure, mais dans ma pensée individuelle qui les a choisies et dessinées. Ce tableau noir est l'espace indifférent au divers ; ces figures sont les qualités que je crois découvrir, qu'en réalité je crée dans la nature ; mon activité propre est le seul fondement réel de ces qualités.

Quel rapport y a-t-il entre la théorie de Berkley et celle de Kant, au point de vue de l'idéalité des figures ? L'idéalisme de Berkley admet au moins une correction : c'est qu'il y a une différence entre l'halluciné, qui découpe un palais imaginaire dans un espace où personne autre que lui ne voit ni ne découpe ce palais ; et l'homme dans son bon sens, apercevant un palais là où tous les autres hommes l'aperçoivent de même. Il faut admettre que, à part des cas particuliers qui constituent l'erreur, chaque pensée individuelle ne dessine pas arbitrairement n'importe quelle forme dans le même espace, de même que chacun de nous pourrait imaginer à sa guise, par la pensée, sur un même tableau noir complètement nu, celui-ci un triangle, celui-là un cercle, cet autre rien du tout. Il y a une loi d'harmonie qui s'impose à ces créations de la pensée. Si les qualités premières ne sont que des produits de la pensée découpant l'espace, encore faut-il admettre qu'il ne s'agit pas ici de volitions capricieuses de la pensée individuelle, mais de certaine loi générale à laquelle tous les esprits se conforment. De même chez Kant, il y a au moins cette réserve, que subjectivité ne signifie pas individualité ;

que l'espace n'est pas une forme individuelle, variable d'un esprit à un autre, mais une forme universelle de tous les esprits ; quelque chose comme l'opinion de Parménide, qui n'est ni la vérité, parce qu'elle est illusion ; ni l'erreur, parce qu'elle est illusion universelle. En premier lieu donc, l'espace et le temps sont chez Kant des formes subjectives non individuelles, mais universelles.

En second lieu, ces formes sont, chez Kant lui-même, moins subjectives qu'il n'apparaît au premier abord. Kant a refusé d'admettre avec Fichte que la pensée crée les choses. Cette doctrine, en effet, en identifiant les choses et les pensées dans le Moi unique, supprime l'harmonie préalable de la connaissance et du réel ; et, d'autre part, en objectivant les produits de la pensée, attribue à ses formes, l'espace et le temps, une valeur en quelque sorte cosmique et objective qui serait la négation du kantisme. Mais alors le problème subsiste dans toute sa difficulté de l'accord entre la pensée et les choses ; comment cet accord est-il possible ? Comment se fait-il, si l'esprit connaît les choses en leur appliquant les formes de l'espace et du temps, que les choses elles-mêmes puissent apparaître sous ces formes et les revêtir ? Prenons un exemple grossier. Je puis, avec des lunettes bleues, voir toutes choses visibles vêtues d'une couleur bleue, même les arbres qui sont verts. C'est que les arbres sont déjà par eux-mêmes visibles, capables de recevoir cette teinte bleue ; je ne verrai pas l'électricité en bleu, parce qu'elle échappe par essence à la vision et aux couleurs, quelles qu'elles soient. Si la perception est l'application de l'espace à un certain objet, il faut que celui-ci soit au moins une possibilité d'application de l'espace. Il faut qu'il y ait, entre l'espace et l'objet, un minimum de correspondance et d'adaptation ; il faut que tous deux participent

d'un troisième terme commun, et, en quelque sorte, symbolisent l'un avec l'autre. Il y a donc un fait positif donné : la connaissance des choses par l'esprit, autrement dit l'accord de la pensée et des choses ; et une exigence qui en résulte, à savoir l'existence de quelque chose de commun, et non pas de purement subjectif ou de purement objectif, pour réaliser cet accord.

En troisième lieu, enfin, les raisons sur lesquelles Kant se fonde pour affirmer cette subjectivité de l'espace, sont-elles assez fortes pour ruiner cette idée d'un troisième terme nécessaire ? Elles ne possèdent pas, semble-t-il, cette autorité décisive qu'on leur a prêtée quelquefois.

C'est, d'abord, la possibilité de séparer l'espace vide, des choses données dans l'espace. Sur ce point, la différence entre Leibnitz et Kant s'explique ainsi. Kant énonce simplement la possibilité, pour un esprit humain, d'imaginer un espace vide, quelle que puisse être d'ailleurs la valeur objective de cette imagination ; et Leibnitz exprime l'idée que cet espace, ainsi séparé, n'est qu'une abstraction, vrai dans l'esprit, faux dans les choses, irréel par cela même qu'il manque d'un contenu réel. La question est de savoir dans quelle mesure, au point de vue subjectif, la représentation de l'espace a besoin, pour être conçue, de la représentation des choses ; et dans quelle mesure, objectivement, l'espace a besoin, pour subsister réellement, des choses qui le remplissent ; ou celles-ci, au contraire, comme nous l'avons affirmé plus haut, d'un espace préexistant. Quelque solution qu'on propose, elle consiste dans l'union ou la séparation soit de ces deux éléments des choses, formes sensibles et formes intelligibles, soit de ces deux éléments de la pensée, sensibilité et intelligence, sans que rien permette d'en conclure, dans le cas où l'on séparerait ces deux

éléments l'un de l'autre, que l'un est objectif et l'autre subjectif.

De même, la distinction de l'intuition et du concept ne se ramène pas analytiquement à la distinction de l'objet et du sujet. En admettant que cette distinction soit exacte, et qu'il n'y ait pas un concept de l'espace qui en vienne fortifier l'intuition, ce qui paraît douteux, on peut conclure seulement qu'il existe, soit dans la pensée deux sortes de représentations continues et discontinues, soit dans le monde deux sortes de réalités ; mais non pas que l'une de ces représentations est purement subjective, l'autre objective ; et la preuve en est que les concepts seront traités plus tard comme subjectifs. Ce n'est pas parce que l'espace est une intuition qu'il est subjectif, puisque les concepts le sont aussi. Ici encore, Kant a démontré qu'il y a une distinction entre ces deux éléments, sensible et intelligible, mais non pas que l'un de ces éléments, ou même tous deux, soient subjectifs. C'est toujours le même procédé. Kant commence une démonstration sur un point, conclut sur un autre ; les prémisses font voir que la sensibilité est distincte de l'intelligence ; on n'a pas le droit d'en conclure, sans autre motif, que la sensibilité est subjective.

De même encore, le fait que l'espace nous apparaît comme infini n'est pas une preuve qu'il soit subjectif. La question revient à se demander, avec Hegel, si la raison abstraite et discursive, qu'il ne faut pas confondre avec la raison en soi, quand elle marque des points d'arrêt dans le devenir des choses, afin de pouvoir fixer des définitions et des jugements, ne travestit pas les choses en mettant à la place de leur continuité le discontinu des concepts ; et si elle doit être conçue comme la mesure des choses, en sorte qu'un infini ne puisse pas être réalisé, par cela seul qu'il ne peut pas être nommé. Je comprends bien

qu'un nombre infini est contradictoire, car il signifie appréhension par la pensée de ce qui dépasse toute appréhension donnée ; en est-il de même de la numération, qui n'est pas, à vrai dire, une donnée, mais un devenir ? en est-il de même de la nature ? Outre que l'infini de l'espace peut n'être qu'une majoration indéfinie des sensations possibles, comparées aux sensations données, certaines écoles ont dû concevoir la série des mondes comme réellement infinie ; le positivisme a coutume de dire que le monde est comme un rivage battu par un océan sans limite, et il manque une démonstration assez précise de l'impossibilité de ce concept, pour démontrer la doctrine suivant laquelle l'espace doit être conçu comme non réel, par cela seul qu'il est conçu comme infini.

Enfin, la preuve la plus particulière à Kant et la plus liée au but qu'il se propose, est tirée de la certitude du jugement synthétique en mathématiques. Kant affirme, d'une part, que la certitude des mathématiques leur vient de la forme de l'espace, et cette assertion nous a paru fondée ; d'autre part, que cette forme de l'espace est par conséquent subjective, c'est-à-dire que cela seul peut donner une certitude qui vient de l'esprit, et qui est limité à l'esprit. N'est-ce pas un postulat non démontré et une confusion ? La certitude ne vient pas de l'expérience toute seule, parce que l'expérience présente pêle-mêle, dans la sensation, ce qui est essentiel et ce qui est accidentel ; tant que l'esprit n'a pas discerné la loi du hasard, toute anticipation vague du lendemain est chanceuse. Au contraire, la certitude existe lorsque l'esprit a distingué, dans la sensation, ce qu'elle renferme de permanent de ce qu'elle renferme de passager ; mais cette permanence, qui était la raison d'être de la sensation, existait objectivement sans elle. La certi-

tude ne vient pas de l'opinion de l'esprit qui pense ceci ou cela, mais de la réalité des éléments essentiels que l'esprit découvre dans les choses et ne crée pas. La distinction du certain et de l'incertain, ici encore, est celle de l'essence et de l'accident, et non pas de l'objectif et du subjectif.

Outre ces quatre arguments, énoncés explicitement par Kant dans l'esthétique, subsiste une dernière raison qui semble plus ou moins enveloppée dans toute la doctrine. Les formes subjectives de l'esprit sont reconnues comme telles à ce signe : qu'elles se retrouvent les mêmes dans la connaissance que nous avons de toutes les choses diverses, et par conséquent ne doivent pas tenir aux choses qui sont multiples, mais à l'esprit qui est un. Reprenons un exemple donné plus haut. Je puis bien croire, si je vois bleus tous les hommes, tous les animaux, tous les arbres, que cette couleur tient à mes lunettes elles-mêmes, ou à une aberration de ma vue, et non à tous ces objets différents ; est-ce une raison de croire que, dans tous les cas, l'unité est le signe de la subjectivité ; et que, voyant tous les chevaux quadrupèdes, c'est mon esprit qui leur attribue gratuitement quatre jambes, qu'ils n'ont pas, comme mes lunettes attribuent à toute apparence visuelle une couleur bleue, qu'elle n'avait pas ?

Il y a lieu, semble-t-il, de chercher un critérium de la fausse et de la vraie universalité dans le degré de profondeur des essences. Que tous les êtres, d'essence différente et de fonction différente, s'accordent sur ce point accidentel qu'ils soient bleus, cela doit surprendre. On ne voit pas comment un accident identique serait produit dans un si grand nombre de circonstances toutes différentes. Au contraire, que plusieurs chevaux participent du quadrupède, plusieurs quadrupèdes du mammifère et ainsi de suite :

il n'y a pas à s'en étonner, puisque la similitude des accidents dérive ici de l'identité des substances. Dans le premier cas, il est légitime de supposer que l'unité du bleu, qui ne tient pas à l'unité des objets qui sont divers, tient à l'unité du sujet qui est un. Dans le second cas, il n'y a pas de raison suffisante, quand on trouve dans des objets de même essence des qualités analogues, pour supposer que cette analogie de qualités tient à l'intervention arbitraire de l'esprit, plutôt qu'à l'identité naturelle des choses. Il faut une raison grave pour admettre un paradoxe aussi grave que celui-ci, à savoir, que l'unité qui apparaît dans les choses ne vient pas des choses elles-mêmes, mais de l'esprit. Cette unité peut venir ou de ce que l'esprit crée les choses, ou de ce que les choses créent l'esprit, ou de ce qu'un principe commun à ces deux termes les crée tous les deux ; toutes solutions qui exigent un moindre effort, et qui sont par conséquent plus acceptables, que la croyance à une harmonie préétablie entre la connaissance irréaliste et la réalité inconnaissable.

En définitive, la doctrine de Kant consiste à révoquer en doute la réalité de ce qui paraît être l'élément le plus essentiel de la réalité du monde extérieur, les qualités premières : avait-il des raisons suffisantes pour le faire ? On comprendra mieux ce qu'il faut entendre par cette absence de raison suffisante, quand on aura vu sur quels motifs au contraire se fonde la négation de la réalité objective des qualités secondes et troisièmes ; la comparaison des unes et des autres fera voir si toutes doivent être traitées de même, ou s'il convient d'établir entre elles des différences, quant à leur interprétation comme réalités objectives, et quelles différences. On jugera mieux ainsi le kantisme.

Toutes les sensations nous apparaissent avec un

double caractère affectif et représentatif, et ces deux caractères sont en raison inverse l'un de l'autre. Les qualités troisièmes sont purement affectives et subjectives. La douleur qui résulte d'une piqûre d'aiguille ne présente, avec cette piqûre, qu'un rapport de conséquent à antécédent, et non pas de représentation à représenté. Les qualités secondes sont un mélange des deux éléments. Le soleil regardé en face produit à la fois un éblouissement, c'est-à-dire une douleur purement subjective et conséquente, et une certaine figure circulaire, qui est une représentation, et que nous croyons objective. Enfin, les qualités premières paraissent purement représentatives et objectives. Un triangle et un cercle ne diffèrent pas par le plaisir ou la peine qu'ils procurent, mais par leur forme purement intelligible.

Ainsi, ce qui domine dans la sensation troisième, c'est la part de l'esprit : la même aiguille enfoncée dans du bois, ne produit pas la même douleur qu'enfoncée dans la chair. Ce qui domine dans la sensation première, c'est l'élément impersonnel ; nous croyons qu'il y a un rapport objectif entre le fer à cheval et l'idée du fer, analogue à celui qui existe entre le même fer et son empreinte sur le sable. Nous voyons bien pourquoi la douleur de la piqûre ou de l'éblouissement ne peut exister que dans un esprit actif dont l'activité est contrariée ; nous voyons bien aussi pourquoi l'aigu et le grave sont la conséquence ou la traduction des vibrations de l'éther et non pas leur image, parce que l'idée d'espace, élément essentiel du mouvement et de la vibration, n'est pas un élément de l'aigu. Au contraire, nous ne voyons pas avec la même netteté pourquoi l'espace du triangle serait purement imaginé, et non réel, et pourquoi la pensée imaginant le cercle n'exécuterait pas en quelque sorte un mouvement analogue à celui par lequel les grains

de sable se sont agglomérés sur la route en tourbillon circulaire. Puisque la vibration suppose l'espace et que l'aigu l'exclut, il faut nécessairement conclure à une distinction entre la vibration dans l'espace et l'aigu dans l'esprit ; mais je ne vois pas, dans la représentation que l'esprit me donne d'un cercle imaginé ou conçu, de raison suffisante pour affirmer une distinction entre les qualités premières en moi et hors de moi.

Il semble donc que l'esprit, passant des qualités troisièmes aux qualités secondes et premières, échappe de plus en plus à ses conditions purement subjectives pour saisir à la fin, dans l'espace et le temps, des formes qui ne sont ni purement objectives, ni purement subjectives, mais également éloignées des conditions particulières et restrictives soit du sujet soit de l'objet, parce qu'elles sont communes à l'un et à l'autre, attachées à un troisième terme qui est supérieur. On voit une impossibilité nette à faire d'une qualité troisième ou seconde la photographie des choses ; on ne voit pas d'impossibilité absolue à faire de l'espace et du temps ce qu'ils paraissent être au premier abord, une forme commune de l'esprit et des choses ; et il faudrait une impossibilité absolue pour nous faire renoncer à une unité qui nous apparaît comme donnée, et qui est plus conforme à la finalité et à l'harmonie, c'est-à-dire à nos exigences les plus naturelles et les plus élevées, que la conception d'un monde divisé contre lui-même et séparé. Il n'y a pas de raison suffisante pour nier, il y a des raisons suffisantes d'harmonie et de finalité pour affirmer l'existence, entre le sujet et l'objet, d'un troisième terme duquel tous les deux participent, et qui fait que tous deux symbolisent, parce que l'esprit intelligent est tout préparé à comprendre les choses intelligibles, et celles-ci à être comprises par celui-là. Le réalisme

subjectif de Kant, car c'est le nom qui convient à la doctrine de l'idéalité transcendante ; le réalisme subjectif de Kant, vainqueur déjà du nominalisme, doit nous conduire au delà, au réalisme absolu.

VI

La doctrine de Clarke, qui transportait l'espace en Dieu et paraissait transporter Dieu dans l'espace, était repoussée, par ses contemporains, comme matérialiste et athée, sinon en elle-même, du moins dans ses conséquences proches. Aujourd'hui, au contraire, on la repousserait comme trop théologique et mystique ; pour tout dire, elle est démodée et reléguée à l'état de curiosité historique. On s'accorde à penser que Leibnitz en a fait justice et qu'il n'y a plus à y revenir. Cependant, M. Beurier fait remarquer que Clarke, quand il contredit Leibnitz, s'accorde avec Kant ; et que plus d'un point de rencontre se constatent entre la doctrine anglaise, tombée en désuétude, et la doctrine allemande triomphante. Ainsi l'une nous ramène à l'autre ; Kant, s'il se justifie, conduit à Clarke.

Le paradoxe apparent de Clarke consiste à dire que l'espace est en Dieu ; or, le monde est dans l'espace, et par suite le monde est en Dieu. Cette dernière formule est du spinozisme ; mais Clarke est plus proche de Malebranche que de Spinoza, et peut-être de Descartes que de Malebranche.

Le cartésianisme a pour fondement la géométrie, sur laquelle Descartes s'étonne que les anciens n'aient

rien bâti de plus solide. La grande nouveauté de Descartes est de substituer, aux explications verbales des scolastiques, les explications réelles par les éléments des choses. Expliquer un phénomène, c'est le décomposer en ses éléments mathématiques, de manière que le rapport entre les parties et le tout apparaisse avec évidence. C'est cette méthode qui devait conduire les disciples de Descartes à l'exception du seul Leibnitz, réformateur du système, à considérer le monde sous sa face géométrique. Mais les vérités géométriques apparaissent facilement comme des abstractions intermittentes de l'esprit, découpées dans une même substance infinie ; de là, la tendance qui porte les philosophes mathématiciens au panthéisme comme Spinoza, au panen-théisme comme Malebranche.

La doctrine de la Vision en Dieu conduit à celle de l'espace attribut divin : Malebranche fait comprendre Clarke. Un être quelconque, décomposé en ses parties intégrantes, est un assemblage de qualités mathématiques. Savoir ce qu'il est, c'est savoir qu'il est un triangle, ou un assemblage de triangles, ou un nombre donné de vibrations de telle amplitude. Les sens donnent une connaissance confuse. La distinction du bleu et du rouge résulte pour chacun de nous d'une impression confuse, impossible à définir et à transmettre par l'enseignement, tant qu'elle ne se fonde pas sur une théorie rationnelle et sur des chiffres. Connaître clairement une chose, c'est la connaître par ses propriétés mathématiques ou géométriques, c'est-à-dire par certains rapports donnés dans l'espace, parce que l'espace est le lieu de toutes les relations géométriques ; toutes se réalisent en lui et se comprennent par lui. Les lois de l'espace sont les lois de la raison ; les figures rendues sensibles dans l'espace sont l'expression rendue sensible des lois de la raison qui

les engendre. L'espace exprime la raison ; et la raison est le Verbe. Dieu se manifeste par le Verbe qui est la raison, la raison par l'espace ; l'espace est une expression de Dieu.

L'espace est conçu ici au moyen de la géométrie ; mais la théorie peut faire un pas de plus dans l'abstraction. Les relations géométriques se ramènent à des relations plus abstraites d'arithmétique et d'algèbre ; et, par conséquent, l'espace géométrique n'est qu'une image grossière, étalée aux sens, d'une sorte d'espace intérieur, purement mathématique et formel, analogue à celui que définit Lotze, lieu purement idéal de relations purement intelligibles.

L'espace est une expression de Dieu ; d'où cette conséquence, chez Malebranche, que cela seul est connu, qui est un rapport entre des relations mathématiques ; en sorte que deux termes, particulièrement remarquables, échappent à la connaissance : l'âme et Dieu. L'âme est le sujet qui prend conscience de certains rapports entre des termes donnés dans la raison, et qui, n'étant elle-même ni un de ces termes, ni un rapport, présente ce paradoxe d'être connaissante et inconnue. De même, Dieu est la raison d'être de tous les rapports donnés dans la raison ; il n'est pas un de ces rapports ; il est à la fois principe de toute connaissance, et inconnaissable. Si toute connaissance est géométrique, nous ne pouvons connaître ni Dieu, qui est la raison d'être objective de la connaissance, ni l'âme, qui en est le support subjectif. C'est ainsi que Malebranche, limitant la connaissance au domaine positif des mathématiques, substitue, en psychologie et en métaphysique, à la connaissance claire de la raison, la perception confuse du sentiment instinctif, ou la croyance, pour certains plus douteuse encore, à la Révélation. Il prépare Berkley et David Hume. Ici les prévisions et les craintes de Leibnitz

sont confirmées ; la croyance à la réalité de l'espace à priori a conduit la philosophie aux confins du matérialisme et du scepticisme.

C'est quelque chose d'analogue à ce qui se passe chez les pythagoriciens qui, faisant de toute connaissance la perception d'un rapport numérique, sont embarrassés pour dire si Dieu est l'Unité en soi, et en quoi elle consiste, n'admettant pas de multiplicité ; et si l'âme est une harmonie ou un rapport, elle qui a précisément pour fonction de percevoir des harmonies et des rapports. De même, enfin, toute connaissance est, pour Kant, une relation entre certains objets donnés dans l'expérience et une certaine forme qui est l'esprit ; mais l'esprit lui-même qui est cette forme, c'est-à-dire un des termes du rapport, ne peut pas être connu en lui-même, et Dieu non plus, parce qu'il ne descend pas dans les termes du rapport. Ainsi est-on conduit, dans tous les systèmes qui mesurent la réalité de l'intelligible sur son degré d'abstraction, à ne plus comprendre la connaissance de ce qui nous est le plus présent et le plus immédiat : la pensée au-dedans de nous, et la source de la pensée en Dieu.

Malebranche justifiait par avance les appréhensions de Leibnitz contre Clarke ; il s'inspire de Platon et parle comme Auguste Comte. Bien plus encore Spinoza. Le spinozisme a été considéré tour à tour, tantôt comme une monstruosité extravagante, tantôt comme le système métaphysique le plus raffiné et le plus mystique. Les deux jugements tiennent aux interprétations contraires de ce qui fait le fond du système, l'abstraction. L'abstraction dégage-t-elle, derrière le chaos grossier des choses, les lois supérieures, ce qui est la cause de l'être, et qui, par conséquent, est au-dessus de l'être tout en n'étant pas ? Réduit-elle, au contraire, le contenu réel des

choses à une ombre vaine, à une forme vide dépouillée de réalité et d'être ? Dans le premier cas, Spinoza est un platonicien, dans le second un phénoméniste.

Le postulat fondamental de Spinoza est la distinction qu'il fait, dans un important scolie, entre l'étendue divisée et matérialisée dans les choses, et l'étendue éminemment réalisée, ou intégrée, dans la substance divine. Confondre Spinoza et le matérialisme, c'est confondre ces deux sortes d'étendues. Refuser à Spinoza le droit de les distinguer, c'est refuser à Malebranche le droit de distinguer le Verbe, raison des relations, et l'espace lui-même, lieu des relations. Suivant que l'on insiste sur une face ou sur l'autre de cette notion de l'espace, subjective ou objective, on est idéaliste ou matérialiste. Le procédé est le même chez Spinoza que chez Malebranche. On passe, par abstraction, des relations géométriques à la forme vide de ces relations, qui est l'espace séparé des choses, et, par une sorte d'abstraction nouvelle, véritable intégration métaphysique, de l'espace étendu et déployé dans le monde à la raison de l'espace qui est en Dieu, à la loi rationnelle qui en est le principe d'intelligibilité, et par suite d'existence.

L'espace est donc, pour Spinoza comme pour Malebranche, un intermédiaire entre Dieu et les choses, par suite antérieur aux choses. En ce sens, Spinoza est un réaliste et un platonicien. Il souscrirait à cette formule, du *Timée*, que l'espace en soi est une notion vague et mal connue de l'esprit humain, et que nous voyons seulement qu'elle a sa raison d'être dans cette loi intelligible, en vertu de laquelle plusieurs êtres coexistants ne sont compossibles qu'à condition d'être discernables. Ce n'est pas pour marcher sur les traces de Platon que Spinoza a été rapproché des matérialistes et mécanistes. C'est sa doctrine sur la subjectivité purement anthropomor-

phique de la distinction du bien et du mal, de la finalité et du hasard, du possible et du réel, qui l'a fait condamner, de son temps, par les écoles spiritualistes. Sa théorie sur l'espace ne l'engageait pas plus au matérialisme et au mécanisme qu'elle n'y avait engagé Platon ; sur ce point, Spinoza ne justifiait pas les appréhensions de Leibnitz.

Dès lors, la doctrine de Clarke, contemporaine de toutes celles-ci, se trouve replacée dans son milieu logique et suffisamment expliquée. Les choses sont ce qui est matériel, sensible, étendu ; le monde est un assemblage de qualités secondes qui s'explique par les qualités premières, c'est-à-dire par la géométrie. Dieu, auteur du monde, est l'être pur, l'unité pure, ce en quoi il n'y a ni qualités secondes, ni modifications d'aucune sorte. Comment peut-il y avoir quelque chose de commun entre ce Dieu qui est la raison pure et le monde qui est la multiplicité figurée ? Par l'espace, qui nous présente précisément ce double caractère que, d'un côté, il se divise, se réfracte, se combine dans les mille relations mathématiques, et donne naissance ainsi à l'infinie variété des choses ; que, d'autre part, il est l'unité, la grandeur infinie, l'idée pure d'étendue, de relation, de mesure. Il présente une face unité et une face multiplicité. Il est d'une part les choses étendues et colorées, de l'autre la pensée pure et unie.

Les lois mathématiques sont à la fois principes de la pensée et principes des choses. L'esprit peut les découvrir à priori ; elles se réalisent à postériori dans les choses. Elles sont des lois et non pas des résultantes. L'espace et le temps mesurent l'étendue et la durée vide ou pleine, et ne sont pas mesurés par elle. Le mathématicien qui décompose la lumière, le son, la chaleur en relations numériques, réduit le multiple à l'unité de l'idée platonicienne, à l'espace, au temps

et au nombre. Et, ce que le mathématicien fait à force de travail discursif, Dieu le fait immédiatement par intuition ; il voit dans un seul moment, et dans une seule vision, la diversité des relations que les hommes parcourent en un long temps, et l'une après l'autre. Dieu est lui-même la raison pure qui se diversifie dans les choses. Si la doctrine de Clarke pêche par excès, c'est par excès de timidité. L'espace est pour les hommes un sens au moyen duquel ils perçoivent le monde ; il doit être pour Dieu quelque chose de plus : l'organe au moyen duquel il organise, il crée le monde. L'idée première de l'espace est la loi qui donne aux choses leur intelligibilité et par suite leur réalité.

Cette théorie de l'espace, chez Clarke, doit donc être expliquée par analogie avec le schématisme de Kant. Entre Dieu et le monde, termes tout opposés, l'infini et le fini, l'un et le multiple, Clarke insère un moyen terme : l'espace, à la fois infini et un dans son principe, fini et multiple dans ses applications. C'est le même rôle que joue l'imagination chez Kant, intermédiaire entre l'entendement et les sens. Mais ici, c'est un rôle objectif et qui ne devrait pas s'entendre seulement de la manière dont Dieu connaît le monde, mais dont il le crée. Il convient de ne pas attribuer trop d'importance à ces objections que le Dieu de Clarke serait étendu, divisé, matériel. C'est comme si l'on disait de Kant, qui fait de l'espace une forme de l'esprit, qu'il regarde l'esprit comme matériel et étendu : la pensée de Kant est tout autre. De même pour Clarke, Leibnitz se le figurait faisant un Dieu matériel ; et nous devons le concevoir, plutôt, faisant un monde divin.

Le système de Clarke n'est pas le matérialisme, parce que le matérialisme consiste à réduire le monde aux mathématiques seules, et à faire des lois mathé-

matiques elles-mêmes, non un principe, mais une apparence, quelque chose de fortuit comme un fait, et de brutal comme le hasard. Le matérialisme consiste à expliquer la loi par le fait. Mais si, d'une part, on fait des mathématiques l'idée de loi, et si, d'autre part, on avoue que ces lois ne sont pas toutes les lois du monde, mais des conditions inférieures, déjà pénétrées de pensées, qui se subordonnent et doivent servir à d'autres lois plus élevées et plus psychiques, on est plus près de Platon que d'Auguste Comte ; et c'est le cas pour Clarke.

La grande ressemblance entre Clarke et Kant, tous deux adversaires de Leibnitz, est qu'ils voient dans l'espace, non une résultante de l'existence des choses ou de la pensée discursive, mais une loi de la pensée et une condition de l'intelligibilité des choses. Quelle différence y a-t-il entre eux ? Il semble facile de répondre, au premier abord : c'est que l'espace est, chez Clarke, une forme objective et réelle des choses ; chez Kant, une forme subjective de la pensée. Cependant, la distinction ne reste pas aussi nette à l'analyse. Quel que soit l'idéalisme de Kant, il ne va pas jusqu'à dire que chaque homme possède un espace spécial, et que chaque pensée individuelle est à elle seule une mesure des choses. Cette notion subjective de l'espace se retrouve la même chez tous les hommes ; elle possède, quoique subjective, une certaine généralité. Ce n'est pas une vue individuelle, c'est une manière universelle de voir ; et nous avons pu comparer Kant à Parménide disant que l'opinion n'est pas la vérité, puisqu'elle est une façon erronée de penser, mais n'est pas non plus l'erreur proprement dite, puisqu'elle est une façon de penser qui tient à des lois universelles, une illusion bien fondée.

Et de même, si l'on demandait à Clarke : l'espace est-il la forme dernière des choses ? Y a-t-il plus de

réalité dans les choses diversifiées à travers l'espace, ou en Dieu supérieur à l'espace ? Y a-t-il plus de fondement et de vérité dans la perception discursive de l'étendue et de la durée, ou dans l'intuition intemporelle et inétendue ? Clarke ne nous répondrait-il pas, à peu près comme Parménide, que l'espace n'est pas un non-être, mais qu'il n'est pas non plus une forme essentielle, ni surtout la forme la plus essentielle, de l'être en soi ? L'espace est une forme et une loi ; mais une loi d'une espèce particulière et en quelque sorte relative ; une condition sous laquelle l'homme voit le monde, d'après Kant ; sous laquelle Dieu voit le monde, d'après Clarke.

L'espace est une condition relative et bien fondée, disent Kant et Clarke, comme le dit Leibnitz de l'étendue et de la multiplicité. Cette relativité ne tient pas, comme le pense Kant, à ce qu'elle se limite au sujet par opposition à l'objet ; mais à ce qu'elle se limite au monde sensible par opposition au monde intelligible, comme le croient Platon, Clarke, Leibnitz. Et, en effet, Leibnitz et Clarke sont plus rapprochés l'un de l'autre, en métaphysique générale, que de Kant. La distinction du phénomène et du noumène n'est pas celle du sujet et de l'objet, comme le veut Kant, mais du sensible et de l'intelligible, suivant Platon.

De la différence entre l'homme et Dieu résulte une différence plus grave. C'est que l'homme, au moins individuel, en pensant des choses, en dépit du paradoxe de Fichte, ne les crée pas. Il s'aperçoit de leur existence, il ne leur donne pas l'existence. Au contraire, nous ne pouvons pas admettre chez Dieu la dualité de la pensée et de l'action. Toute la distinction de l'entendement et de l'activité est anthropomorphique. C'est en ce sens que certains philosophes nominalistes, comme Guillaume d'Occam, par cela

même qu'ils faisaient Dieu créant le monde, le concevaient créant le monde par sa pensée, et réalisaient en Dieu les idées modèles et principes des choses. Dès lors, l'espace doit être, pour Clarke, un organe au moyen duquel Dieu non-seulement voit les choses, mais crée les choses. L'espace n'est plus seulement une condition de la connaissance, mais de l'être. Nous passons ainsi du réalisme subjectif de Kant, qui est à proprement parler un conceptualisme, à un réalisme objectif, c'est-à-dire au réalisme proprement dit.

Les choses existent grâce à de certaines conditions de leur existence qui leur préexistent. Ces conditions de leur existence sont les conditions de leur intelligibilité. Les choses ont leur raison d'être en Dieu par l'intermédiaire des idées, ou, si l'on préfère, dans les idées elles-mêmes, qui n'existent pas à part de Dieu et des choses, comme le croyait une philosophie grossière au moyen âge, mais dans les choses, en tant qu'apparentes, et en Dieu, en tant que fondées ; manifestées dans les choses, comme disait Aristote, et cependant et à cause de cela réalisées en Dieu, comme disait Platon. Et, si l'on trouve Platon trop suspect en pareille matière, ce n'est pas Platon, c'est Aristote lui-même qui a dit : « l'espace a une propriété merveilleuse et la première de toutes en date ; car ce sans quoi rien de tout le reste ne peut être, tandis qu'il existe lui-même sans le reste, est nécessairement antérieur à tout, puisque l'espace n'est pas détruit quand les choses qu'il renferme sont détruites. »

Ici, comme partout, le conceptualisme d'Aristote bien interprété, mis en demeure de choisir entre le nominalisme, qui fait des lois de la nature de simples feux follets, durant à peine ce que dure une émission de la voix, et le réalisme qui regarde ces mêmes lois

de la nature comme fondées en Dieu qui les pose, les garantit et les garde, le conceptualisme aboutit à la croyance d'une réalité en soi, la pensée divine : pure doctrine réaliste.

VII

Telles sont les formes de la sensibilité, temps, espace et nombre, examinées tour à tour. Il reste à jeter un coup d'œil d'ensemble sur leurs traits communs, leurs différences et leurs rapports.

Ce que ces formes ont de commun, c'est leur mode de production, par suite leur genre de certitude et d'objectivité. Nous avons vu comment une première différence semble apparaître entre le nombre et les deux autres formes. Il semble, au premier abord, que le nombre soit une création purement abstraite de l'esprit qui crée des unités suivant une loi qu'il choisit ; tandis que le temps et l'espace seraient des formes concrètes, réalisées dans la nature au moins apparente. Cette différence subsisterait même dans le système de Kant, et expliquerait peut-être pourquoi le nombre ne figure pas dans l'esthétique transcendante comme une forme cosmique des phénomènes sensibles. En réalité, cette différence de l'abstrait au concret n'existe pas.

D'une part, le nombre suppose une loi objective, à laquelle l'esprit se réfère dans la numération, et à laquelle les choses se rapportent dans leur ordre d'existence. D'autre part, le temps et l'espace semblent créés de même par une série d'appels à la

répétition identique d'un procédé constant. Il faut une raison suffisante pour garantir l'exactitude des numérations. L'identité n'y suffit pas, parce que c'est précisément elle qui est en question ; et, vouloir démontrer l'identité de valeur de deux termes par la possibilité d'en substituer à l'un et à l'autre un même troisième, c'est retomber, pour un domaine purement abstrait, dans le cercle vicieux du troisième homme.

De même, il faut une raison suffisante, et un postulat, pour garantir l'exactitude de la mesure dans le temps et l'espace. Je n'ai pas la notion du temps en soi, dit M. Tannery, en dehors des successions mesurées par les phénomènes. Cela est vrai, en ce qui concerne pour la science la mesure d'une durée partielle au moyen d'une autre. Cela est insuffisant, en philosophie, pour garantir, précisément, la valeur de ces mesures partielles. Il faut que toutes se réfèrent à une pensée idéale, qui aurait une raison suffisante de produire ou de compter le temps, suivant un procédé identique.

Le même appel à la raison suffisante se trouve d'un bout à l'autre de la géométrie, sous forme de postulat. Les postulats ne sont pas quelques solutions de continuité, survenues arbitrairement en tel ou tel point des mathématiques, comme il le semble quand on les réduit tous, en géométrie, à celui d'Euclide. La droite est un postulat ; le cercle en est un autre. Toutes les constructions de la géométrie, de la mécanique, de l'arithmétique sont postulées, en ce sens qu'elles supposent toutes la conformité à ce type absolu de la pensée en soi, règle et critérium de la pensée subjective. C'est ce postulat seul qui nous assure de la constance du temps, de l'espace et même du nombre.

Le postulat apparaît seulement avec plus de force dans quelques cas particuliers, comme celui d'Euclide,

parce qu'il y prend peut-être la forme d'une application négative, et non plus positive, du principe de raison suffisante. Il y a une raison suffisante pour tracer, par un point donné, une droite suivant une direction donnée. Il n'y a pas de raison suffisante, quand il n'y a pas plus d'un point et pas plus d'une direction de donnée, pour supposer plus d'une droite. On pourrait imaginer la droite primitive se détachant d'elle-même, parallèlement à elle-même, jusqu'au moment où elle passerait par le point donné; et l'on ne voit pas de raison pour que, dans cette marche en avant, elle devienne, en atteignant le point, deux ou plusieurs.

La géométrie euclidienne est ainsi celle qui subordonne le mieux les conditions de l'existence à celles de l'intelligibilité, supposant toutes les existences qu'il y a une raison suffisante de supposer, excluant les autres. Si la droite se multipliait et diversifiait en changeant de place, c'est-à-dire si elle ne se comportait pas de la même manière en quelque point que ce fût de l'espace, il faudrait admettre que l'espace contient en lui-même un principe de changement, ou plutôt que lui-même change et n'est pas identique, ne se comporte pas de la même manière en tous ses points, qu'il ne s'engendre pas perpétuellement semblable à lui-même, suivant une loi définie. Le postulat d'Euclide se présentait tout à l'heure comme un appel à la finalité; le rejeter, c'est mettre en doute maintenant le mode même de formation de l'espace et son essence propre, sa cause efficiente, son identité.

La géométrie non-euclidienne est regardée comme un développement purement logique de la pensée abstraite, en dehors des conditions réalisées dans le monde sensible. Peut-être, cette conception n'est-elle pas exacte. C'est le monde sensible qui est un déve-

loppement logique de la pensée ; et la géométrie non-euclidienne qui est un développement illogique, par la solution de continuité qu'elle opère, en un point spécial, dans la chaîne des finalités. La seule réserve à faire, en ce qui concerne l'adéquation parfaite de la géométrie euclidienne et de la pensée, c'est que la géométrie et la nature sensible, comme nous avons vu, ne suivent pas l'essor illimité de la pensée dans la série infinie des dimensions imaginaires. Entre tant de démarches possibles, la nature choisit et se limite, peut-être par un principe finaliste d'économie et de simplicité, et se contente des moindres éléments qui sont nécessaires pour obtenir l'infinie variété de ses buts.

Quoi qu'il en soit, le même procédé préside ainsi au développement de toutes les formes sensibles, et leur donne la même garantie et la même nature. Il n'y a pas, entre le nombre et les deux autres formes, cette différence que le nombre serait le produit d'une pensée individuelle et humaine, qui mesurerait après coup les choses par abstraction ; et que le temps et l'espace seraient les mesures concrètes, réalisées dans le monde, créées, et non plus pensées seulement, par une raison divine. La même réalité appartient à toutes. Supposez une raison créatrice qui, en comptant les intervalles, les durées, les espaces, par cela même les réalise, suivant une loi d'harmonie, sur laquelle se grefferont plus tard d'autres lois, d'une harmonie plus intime et plus profonde, causalité, finalité, beauté. La pensée individuelle et finie est impuissante à créer, à moins qu'on ne la confonde peu à peu, comme Fichte, par une série de corrections et d'extensions, avec la pensée universelle et le moi absolu, c'est-à-dire avec le Divin, ce qui est parler plus clairement.

Les trois formes résultent d'un même procédé de

génération; elles en sont des manifestations différentes, suivant une sorte de hiérarchie. La numération, faite d'unités isolées, domaine apparent de l'identité pure et simple, peut substituer à une valeur quelconque sa valeur équivalente : la non-contradiction est seule en jeu. L'espace suppose un assemblage de termes identiques et quelque chose de plus, un arrangement, une finalité : des figures symétriques entre elles ne se superposent pas. Le temps fait un pas de plus vers la complexité finaliste; suivant la remarque par laquelle on le différencie abstraitement de l'espace, une série quelconque du temps n'est pas réversible. Ainsi, à mesure qu'on avance de l'abstrait au concret, les formes s'enrichissent de rapports plus complexes et tendent à la finalité : la simple identité n'y suffit plus.

Ce n'est pas tout. Une différence plus importante creuse, entre le nombre d'une part, forme discontinue, et, d'autre part, le temps et l'espace, formes continues, une insurmontable dualité, mise en relief pour la première fois par Zénon d'Elée, avec tant de vigueur, qu'aujourd'hui encore la meilleure preuve qu'on n'a pas réfuté Zénon, est qu'on discute sur lui. Il serait absurde de supposer que Zénon ait douté, un seul instant, de la réalité de ce fait qu'Achille atteint la tortue à la course : la question n'est pas là. Il serait absurde aussi de penser qu'on réfute Zénon, en faisant voir qu'une série convergente d'un nombre infini de termes tend vers une limite finie ; que, par exemple, $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \text{etc.}$, a pour limite 2 ; la question n'est pas là non plus. Il est certain que la fonction tend vers une limite, mais certain aussi qu'elle ne l'atteint pas. Or, Achille atteint la tortue et la dépasse. Le théorème des séries démontre la tendance à la limite, et mieux encore le recul perpétuel de la limite, que la pensée ne peut atteindre sans franchir un intervalle

vide, par conséquent l'hiatus qui se creuse entre la pensée abstraite et l'expérience.

Il ne sert de rien, non plus, de répondre que Zénon tombe dans la contradiction, parce qu'il supprime arbitrairement le temps pour ne penser qu'à l'espace ; et que l'argument démontre une antinomie entre un espace infiniment divisé et un temps fini, non entre un espace et un temps tous deux infinis ou tous deux finis ; que Zénon, enfin, obtient une contradiction finale en mettant lui-même la contradiction dans ses prémisses. Zénon n'a pas fait cette faute. Il suppose le temps divisé aussi bien que l'espace, et il fait voir, non pas qu'il y a entre le temps et l'espace une antinomie que lui-même aurait créée, mais qu'il y a une antinomie réelle entre la pensée discontinue purement abstraite : le nombre, et la pensée continue appliquée aux choses : l'espace et le temps. Il ne démontre pas qu'Achille n'aura pas atteint la tortue à tel moment, parce qu'il n'aurait pas parcouru dans un temps fini un espace infini ; mais, d'une manière plus générale, qu'Achille ne sera jamais ni au moment, ni au lieu où la tortue se dépasse ; et que l'espace et le temps sont deux impossibilités d'arriver, qui, bien loin de s'annuler, s'additionnent.

Il existe un véritable hiatus et un défaut d'adéquation entre les formes continues de la pensée : l'espace et le temps qui sont parallèles, et la forme continue qui leur est opposée : le nombre. C'est cette différence de nature qui pose le problème, énoncé plus haut, du rapport à établir entre ces deux sortes de termes.

Ce rapport de génération logique et métaphysique peut être de deux sortes. Ou bien le continu préexiste, et le nombre s'obtient par une série d'abstraction postérieures, découpant point par point des intervalles définis dans le plein de la réalité. Ou, au con-

traire, le nombre préexiste, comme mesure primitive, sur laquelle le temps et l'espace conformément à la suite leur manière d'être. La première doctrine est celle des empiriques ou nominalistes, qui admettent comme un fait brutal l'existence de la matière étendue, et regardent toute loi rationnelle, telle que la mesure et le nombre comme une simple abstraction de l'esprit d'après les choses. On peut rapprocher cette doctrine de celle de Hegel, lorsqu'il fait du principe de contradiction un produit purement abstrait du raisonnement discursif, interceptant, dans le devenir des êtres, quelques points fixes qui servent de repères, comme nous l'avons dit des mathématiques pour les dérivées.

La seconde opinion est celle qui résulte de tous les développements qui précèdent. Nous avons conçu le monde comme réalisé suivant des lois posées à l'avance, qui ne dépendent pas de son évolution, mais au contraire y président. Dans cet ordre d'idées, faisant prédominer en toutes choses l'élément rationnel sur l'élément empirique, nous devons admettre que cela est premier en soi qui est premièrement nécessaire pour expliquer tout le reste. En ce sens, le nombre, qui est nécessaire à l'espace, lui est antérieur logiquement et réellement. De même que, dans un canevas, la chaîne et la trame mettent en évidence certains points de rencontre, mais que ces points géométriques préexistaient au travail, qui les fait apparaître, et le rendaient possible : de même le temps et l'espace jettent, après coup, comme un revêtement sensible sur la mesure numérique préexistante, purement intelligible et rationnelle. Dans cette descente de la raison à l'expérience, le nombre est la première hypostase ; l'espace et le temps ne viennent qu'ensuite.

Il importe de bien comprendre cet ordre logique, et en

quoi il consiste. Le nombre, qui est plus simple que le temps et l'espace, est, par rapport à eux, comme la condition par rapport au conditionné, comme le principe de contradiction par rapport à celui de raison suffisante ; et il faudrait répéter tous les développements, donnés ailleurs, sur la relation qui s'établit, en métaphysique, entre ce qui est plus simple et ce qui est plus riche. Le nombre est avant l'espace, parce que l'espace n'est pas sans le nombre ; mais l'espace est une fin, qui justifie et consacre le nombre. Le nombre est l'élément constitutif, qui entre dans la formation de l'espace ; l'espace est, en dignité, le but ultérieur auquel le nombre se subordonne. Ce qui vient après, dans l'ordre des causes efficientes, doit venir avant, dans l'ordre des causes finales.

Gardons-nous d'exagérer les détails et de retomber dans les erreurs des alexandrins, distribuant des rangs et des places à des entités qui ne sont même pas. Tout ce que nous voulons dire, en affirmant la primauté du nombre par rapport à l'espace, c'est que le nombre ne s'obtient pas par une abstraction après les choses ; et qu'il est en soi, et indépendamment de l'espace, une condition et une loi. Le nombre est antérieur à l'espace et au temps ; et ces trois formes sensibles sont antérieures aux catégories, manifestant comme elles la raison, quoique à des degrés différents. Le réalisme métaphysique est cette philosophie, plus légitime à nos yeux que toute autre, qui conçoit tous les degrés de la nature comme autant d'expressions successives, ordonnées en fait et fondées en droit, de la pensée divine créant le monde. Les formes sensibles sont, en ce sens, les attributs de Dieu, attributs inférieurs et insuffisants, qui frayent la route à d'autres spéculations et à d'autres lois, lesquelles doivent vérifier à leur tour, de plus en plus pleinement et fortement, l'hypothèse rationaliste et réaliste.

VIII

Telle est la seconde démarche accomplie dans l'ascension des possibles. Les lois mathématiques se surajoutent aux lois logiques pour disposer, sur le canevas primitif des pures abstractions, les cadres de la réalité concrète et sensible ; et ces formes nouvelles supposent, comme les premières, une série de synthèses à priori et un fondement métaphysique. Les sciences mathématiques, malgré leur généralité apparente, sont conditionnées et restreintes par la nécessité de satisfaire aux exigences définies des formes sensibles, le temps, l'espace et le nombre, et apparaissent comme la réalisation élective de quelques rapports concevables, à l'exclusion des autres. Le système des idées logiques était, par sa présence même, une réponse au scepticisme ; les formes mathématiques nous mettent en présence du positivisme : il faut l'examiner à son tour.

Le positivisme est la forme moderne, la plus généralement acceptée et la plus scientifique, du matérialisme ancien. Il se définit par le tableau des sciences d'Auguste Comte, c'est-à-dire par la prétention analytique de rapporter le réel à ses conditions inférieures, et de ramener toute explication qualitative des choses à une mesure et à un calcul. Il est vraiment cette doctrine athée, que Leibnitz voulait atteindre par derrière le mysticisme de Clarke ; et nous-mêmes, qui avons fait des formes sensibles les pensées de Dieu dans le monde, nous devons montrer

en quel sens la portée que nous avons attribuée aux principes mathématiques des choses, et la valeur métaphysique que nous leur avons supposée, conduisent à une critique et à un rejet du positivisme, et non pas à son renforcement prétendu.

Le positivisme invoque deux arguments : l'un, tiré de la contemplation du sujet qui peut, en effet, scinder, par un effort volontaire, les choses en deux parts, et s'occuper de l'une seulement ; le second, tiré d'une contemplation objective, et par lequel on croit découvrir, dans le devenir réel du monde, une preuve palpable des progrès graduels du positivisme, et de son identification, de plus en plus complète, avec la vérité elle-même.

C'est d'abord l'énoncé d'un fait. Les positivistes constatent qu'ils peuvent se passer, d'un bout à l'autre de leur existence, des préoccupations suprasensibles, et trouver encore devant eux un infini de curiosités à satisfaire ; que le souci métaphysique est une habitude comme une autre, contractée par les ancêtres, et dont on peut se défaire. Après l'étude de l'hébreu, dit Renan, l'étude du sanscrit se présente, celle du chinois, et ainsi de suite, sans fin. Une vie d'homme, une vie de peuple peut se consacrer à l'examen du sensible, sans craindre que la matière lui manque. On se lassera plus vite d'analyser l'expérience, que l'expérience de se prêter à l'analyse.

Ce raisonnement n'est pas autre chose qu'une ignorance du sujet. Le métaphysicien ne demande pas si l'on peut, mais si l'on doit se borner à l'étude du sensible, perdre le goût du métaphysique. Il ne cherche pas si l'on peut passer des années, des siècles à couvrir de bas-reliefs un édifice sans s'occuper des fondements, mais si cet édifice et ces bas-reliefs peuvent exister et durer, ces fondements n'existant pas. On ne doute pas, pour revenir à ce chapitre

précis, que les géomètres et les calculateurs ne puissent conduire à l'infini les corollaires de leurs théorèmes. On se demande si ces théorèmes n'ont pas besoin, pour subsister tels, que les formes de la quantité soient fondées en Dieu. Quand Descartes créait une métaphysique, pour asseoir sur elle la certitude des sciences exactes, les problèmes à examiner ne manquaient pas. Il obéissait à une nécessité morale de son âme qui, pour se trouver d'un autre ordre, ne lui paraissait pas moins pressante.

Dans le fond des choses, les mathématiques sont les conséquences des fondements rationnels qui les justifient. C'est le fait d'une convention postérieure, d'une division du travail, utile en soi, dangereuse dans ses résultats, de scinder le principe et les conséquences. Cette division est rendue commode par la diversité des esprits qui s'appliquent à des objets différents ; elle est nécessaire, parce que la science ne progresse qu'à la condition de couper court aux discussions interminables de la philosophie. Mais la science est une vue particulière de l'esprit sur une certaine surface des choses. L'homme, qui n'est que savant, se mutile ; et c'est le rôle de la philosophie de rassembler, dans une synthèse nouvelle, les divers éléments que la science avait artificiellement séparés. Ce premier argument du positivisme n'est donc que la constatation d'un fait fragmentaire. La valeur en est contestable ; et nous voyons là le procédé familier de l'école, qui consiste à donner des expériences pour des raisons, et à sous-entendre la pétition de principe qu'une pareille mutation suppose.

Le second argument prétend plus haut, à l'autorité et à la décision d'une loi ; il revient aussi à un fait. Les métaphysiciens et les positivistes discutent sur le mérite relatif de leurs théories : qui va juger entre eux ? Prenons un spectateur impartial, dit Littré ; un

témoin qui fasse la comparaison des doctrines, avec la netteté et la rigueur d'un thermomètre moral : l'histoire est là. Et c'est l'incalculable découverte d'Auguste Comte, ajoute-t-il, d'avoir montré, par sa loi des trois états, que l'humanité s'avance pas à pas et régulièrement, avec la puissance d'une vague à l'heure du flot, des idées plus métaphysiques aux plus positives. La philosophie positive est le terme, où le devenir naturel de l'humanité aboutit, suivant ses lois nécessaires. Peu importent les discussions désormais futiles : les faits eux-mêmes ont prononcé.

On les a fait prononcer. L'expérience tient toute sa valeur, quand elle en a, de son caractère objectif ; et il serait dangereux de méconnaître les conséquences d'une loi historique, si elle était fondée. En face de nos querelles enfantines, la force des choses s'impose. Une croyance irrésistible, à la logique immanente de l'histoire, nous empêche de lutter contre un fait reconnu réel, et cependant notre expérience est bien jeune, et nos vues bien courtes, pour ériger en loi universelle la formule qui résumerait heureusement le devenir de quelques générations humaines. La liberté a toujours le droit de se ressaisir, et l'expérience d'un jour ne donne pas le dernier mot de l'histoire.

Mais, la formule elle-même est-elle vérifiée, et ne s'agit-il pas ici d'un domaine où tout est contestable et contesté ? Rien n'est plus incertain que la philosophie de l'histoire. Bossuet, Hegel, Auguste Comte aboutissent à autant de solutions différentes. Ce n'est pas même un fait avéré sur lequel le positivisme, dans ce second argument, s'appuie ; il faut laisser les preuves extrinsèques et scruter la doctrine elle-même.

Or, dans son fond essentiel, le positivisme est le système qui prend pour absolues les lois relatives des mathématiques, y trouvant ses seules garanties,

ses seuls guides, ses seuls maîtres. Si cette expression d'absolu paraît insolite, à propos d'une théorie relativiste, il faut dire avec plus de précision : le positivisme est une équivoque qui consiste à proclamer relatifs certains termes, qui le sont en effet, et à leur demander de remplir certaines conditions que l'absolu seul peut remplir. On déclare que les principes mathématiques sont des faits sans valeur absolue, et l'on en use avec eux comme si l'on devait en attendre les mêmes résultats que des lois absolues peuvent seules donner. C'est toujours la même confusion, entre le sens scientifique de la loi conçue comme un fait général, et le sens métaphysique qui suppose une idée rationnelle.

Au premier sens, la loi est une sommation fragmentaire, une expérience incomplète. Elle n'a de loi que le titre. Elle est un fait plus durable, un provisoire qui se proroge de quelques instants, dans une durée fugitive. Au regard d'une pensée éternelle et d'une dignité souveraine, le simple fait qui se prolonge, durât-il des milliers d'années, fût-il assez étendu pour embrasser, dans son immense période, la croissance et la variation séculaire des races qui se succèdent ici-bas ou des astres qui circulent aux cieux, ce fait est une sensation temporaire, sans certitude intrinsèque et sans place dans la dialectique des idées, analogue à la thèse aussitôt niée d'un sophiste, du domaine périssable et conjectural. Au second sens, qui est celui de la métaphysique, la loi n'est ni un fait, ni un assemblage de faits isolés. Avant de se réaliser dans le sensible, elle a sa place et son rang dans la dialectique des idées. Elle est l'une des notions successives par lesquelles la raison s'exprime, posant les conditions du monde ; elle est avant le fait et sans lui, et c'est d'elle que le fait dépend et qu'il tient sa valeur et son être.

Ces discussions ne sont pas des querelles de mots. Ce qui est en question, en somme, c'est l'existence en soi d'une raison idéale, lieu des idées et des rapports, posant à priori les conditions finies de l'existence des choses. Il s'agit de savoir si les idées varient au gré des choses, ou s'il y a des règles posées à jamais, desquelles dépend toute expérience, par une nécessité à la fois géométrique et esthétique, en vertu du double principe de contradiction et de suffisance. Les lois mathématiques sont au seuil de l'existence concrète. C'est là que le dilemme se pose. Si l'on fait dériver les lois des faits qu'elles ordonnent, on est positiviste ; sinon, métaphysicien. Et le positiviste, à vrai dire, ne diffère pas du sceptique, puisque la valeur qu'il accorde à la loi ne diffère de la valeur que le sceptique accorde à sa pensée fugitive, que comme la durée d'une seconde diffère de la durée d'un siècle ou d'une myriade d'années. Cette différence dans les durées relatives ne suppose aucune différence dans les valeurs intrinsèques. Le sceptique est un positiviste, pour lequel les lois de la nature se modifient d'instant en instant ; le positiviste est un sceptique, pour qui les contradictions de la pensée se succèdent de siècle en siècle. Le temps ne fait rien à l'affaire. De part et d'autre, c'est la même réduction des lois absolues aux faits relatifs, la même négation de la pensée en soi et de la raison en soi ; et la raison, reniée par les deux systèmes également, les renie de même.

Telle est l'équivoque du positivisme. Il proclame très haut que la nature obéit à des lois dont les phénomènes ne sont que les produits éphémères ; et il admet, en même temps, que ces lois sont des faits du même ordre que les phénomènes qu'elles régissent, contradictoires comme eux et périssables. Contre une telle équivoque, le réalisme proteste. Il ne s'agit pas

d'inventer des abstractions nouvelles, de revenir à des entités absurdes ; mais de se demander si, oui ou non, il est nécessaire de croire à des lois qui nous garantissent l'ordre dans la nature et dans l'histoire, et à quelque réalité supérieure qui garantisse ces lois. Cette nécessité d'une garantie s'impose à toute pensée cohérente et n'est pas solidaire avec la doctrine scolastique des abstractions.

Il est vrai que toutes les formes de la nature et de la pensée, séparées des choses dans lesquelles elles se manifestent, nous apparaissent comme abstraites. Mais ces formes abstraites pour nous, manifestées dans les choses, ont servi à régler et réaliser les choses elles-mêmes et n'en ont pas dépendu. Toutes ces formes sont les lois de la nature. Ou bien elles sont des résultantes et des sons de voix ; et il n'y a plus pour la nature ni lois, ni garanties, ni guides. Ou bien ces lois sont des principes véritables, mais qui ordonnent la nature, et ne sont pas ordonnées ni posées par elle. Quelle est alors leur réalité ? Il faut choisir entre Platon, qui réalise chaque idée en elle-même comme autant d'abstrait, successivement promus à l'existence, et Aristote qui, refusant l'être aux idées de Platon, les réalise dans l'action divine.

Nous citons plus haut Guillaume d'Occam ; référons-nous de même à l'un de ses compatriotes, qui lui a été peut-être le plus semblable. Berkley, qui se disait nominaliste, issu de Locke, et faisait la guerre aux abstractions scolastiques, admettait la réalité de l'ordre dans la nature, et, cherchant quelque part un fondement à cet ordre et à ses lois, le trouvait en Dieu. Le réalisme métaphysique, également éloigné des entités imaginaires et des préjugés des sens, soucieux de distinguer dans l'intelligible ce qui est purement abstrait et imaginaire : les attributs séparés des choses, et ce qui est réel en soi, quoique purement formel :

les essences métaphysiques; le réalisme admet, au-dessus du sensible, au moins un terme qui le garantit et l'explique, quoique non sensible, identité du réel et de l'idéal. C'est le Dieu d'Aristote et de Berkley. Il se définit par la raison, et c'est de lui que toutes les formes de la pensée et toutes les lois de la nature empruntent leur valeur et leur être. Toutes ces lois et toutes ces formes sont réelles et avant les choses parce qu'elles sont, suivant Berkley, le langage de Dieu. La formule est la plus convenable, pour exprimer une opinion réaliste, qui répudie les entités scolastiques, et rapporte tous les phénomènes à l'essence divine, seule réelle en soi et par soi.

Ainsi, des trois doctrines négatives, que nous nous proposons de débattre, les deux premières sont rejetées après examen des lois de la pensée abstraite et des formes de la sensibilité. Il reste à voir si l'étude des catégories nous apportera des raisons nouvelles de discuter le criticisme et de passer outre.

TROISIÈME PARTIE

L'ENTENDEMENT

I

Nous sommes partis de ce point que toutes les doctrines philosophiques, quelques différences plus ou moins graves qui les séparent, peuvent se ramener à l'une des deux alternatives : admettre ou nier l'existence, derrière ce qui se voit, de ce qui ne se voit pas, et qui est la raison d'être nécessaire de ce qui se voit. Nous avons ramené le réalisme ainsi défini à une forme de rationalisme. Ce qui explique le visible ne peut pas être conçu lui-même comme visible, mais comme purement rationnel. C'est la loi par opposition au fait ; la pensée en soi, si elle existe, par opposition à la pensée dispersée dans le monde ou réfractée dans l'esprit. Ce rationalisme enfin, pas plus que tout autre système, ne peut se prouver ni par une expérience sensible, ni par une régression de raisonnements à l'infini. Il peut seulement se légitimer, à condition d'apparaître comme une hypothèse plus séduisante en face d'autres hypothèses qui le sont moins. Cette hypothèse sera telle si l'on fait apparaître, dans les lois de la raison, une certaine autonomie, par

rapport à la pensée et aux choses, une certaine harmonie et réciprocité mutuelle de condition à conditionné dans leur assemblage, enfin une certaine beauté qui semble s'expliquer par la tendance au mieux et par la réalité efficace, quoique d'une manière inconnue de nous, de ce principe du meilleur qui, expliquant la raison, explique le monde. C'est ce que nous avons essayé de faire voir pour la sensibilité, et qu'il reste à faire voir pour l'entendement.

L'entendement est la faculté de connaître, c'est-à-dire de lier par des lois, d'un certain ordre, les apparences sensibles. En quoi ces lois diffèrent-elles des précédentes ? En ce que les formes de la sensibilité restent à la surface des choses ; l'unité de l'espace est une unité d'agglomération extérieure. Au contraire, les idées de substance, de cause, de fin se rapportent à ce qu'il y a de fondamental dans l'être, et qui lui est en quelque sorte le plus intime. La connaissance des animaux est purement sensible, parce qu'elle ne dépasse pas le niveau de l'association des idées par contiguïté dans le temps et l'espace ou par ressemblance extérieure. L'homme est le seul être qui soit capable d'abstraire et par suite de démontrer ; il connaît seul par les principes.

Les principes généraux de la connaissance sont au nombre de deux : identité et raison suffisante, et nous savons quel rapport les lie dans la pensée abstraite. Nous devons les étudier maintenant dans leur usage concret appliqué aux choses. Or, le principe concret d'identité se traduit dans l'idée de substance ; le principe de raison suffisante dans les idées de cause et de fin, et la fin elle-même, donne naissance au bien et au beau. Telles sont les idées qu'il s'agit d'étudier dans leurs rapports entre elles.

Si notre conception générale est juste, il faudra que chaque idée s'applique à un certain domaine et ne

s'y applique pas exclusivement, parce que, en s'isolant des autres, elle devient insuffisante et contradictoire. Prenons pour exemple l'identité qui est au plus bas degré de la connaissance. Nier le principe d'identité, c'est être sceptique ; et c'est par là qu'Aristote définissait le scepticisme. Inversement, et par une sorte de véritable paradoxe, l'usage exclusif de l'identité, par opposition à la raison suffisante, conduit au même scepticisme. C'est l'exemple donné par Gorgias, que si le cheval est le cheval, et le blanc le blanc, le cheval n'est pas le blanc et qu'il n'y a pas de cheval blanc ; par Zénon, que la flèche est ici et non pas là, qu'elle reste immobile ; par Enésidème, que si la cause et l'effet sont distincts, il n'y a pas de causalité qui les lie. L'application du même procédé, chez les modernes, les amène à nier, avec David Hume, l'innéité des formes mathématiques, avec Berkley la permanence des êtres, avec Taine l'unité du moi. Le scepticisme est le même, qu'on supprime le principe de contradiction ou qu'on l'isole. Chaque loi de la raison est une condition inférieure qui ne se suffit pas à elle-même, et qui doit sa valeur aux lois plus hautes, dont elle dépend de proche en proche.

La même progression se réalise, de degré en degré, dans les concepts issus à leur tour du principe de raison suffisante. L'idée de substance s'explique par l'idée d'activité et par conséquent de cause ; la causalité s'explique par la finalité ; la finalité par la tendance au mieux : moralité ou beauté, et, d'un bout à l'autre, c'est l'idée d'ordre, de plus en plus parfait et compréhensif, qui rend raison des termes successifs et de la série tout entière, jusqu'à la notion de Dieu, réel ou idéal, par lequel s'explique tout le reste, et qui ne s'explique par rien.

De cet enchaînement des concepts résulte dans la pratique la conséquence suivante. C'est que, pour

expliquer une idée quelconque, par exemple la cause, on peut ou la réduire à ses conditions inférieures et insuffisantes, ce qui est une théorie par défaut ; ou la confondre avec une loi supérieure qui se greffe sur elle et qui n'est pas elle, ce qui est une théorie en excès ; ou la considérer en elle-même telle qu'elle est. Cette division n'est pas arbitraire. Une opinion quelconque est en contact avec d'autres ou plus avancées ou plus timides, et c'est un artifice permis, pour faire comprendre une doctrine et en donner une notion distincte en même temps que claire, de la séparer de toute doctrine différente en plus ou en moins.

Pour la substance, l'excès consiste à se faire une idole, d'unité et de permanence, qui ne peut plus entrer en rapport avec les choses multiples et transitoires, ni servir à les expliquer. Le défaut consiste à ne tenir compte que des attributs liés entre eux, en oubliant l'activité qui les crée et la loi qui les lie. L'idée légitime de substance est l'idée d'activité et de loi, c'est-à-dire d'ordre.

Pour la cause, l'excès consiste à supposer, comme dit Leibnitz, des entités qui entrent dans les substances ou qui en sortent, et par exemple, au billard, une entité de mouvement qui sort de la queue pour entrer dans la bille. Le défaut consiste à réduire tellement les causes secondes à de simples occasions du mouvement, qu'il semble que la cause première pourrait, sans contradiction et sans désordre, répartir le mouvement dans le monde, sans tenir compte des liaisons logiques. L'idée légitime de cause est l'idée d'ordre par opposition au hasard, ou plutôt l'idée d'un arrangement plus complexe et plus parfait par opposition à la simple identité, ordre inférieur et pour ainsi dire fortuit, brutal comme un fait isolé.

Pour la fin, l'excès consiste à en faire une cause

perturbatrice et un désordre, qui n'agit sur les causes efficientes qu'à condition de les supprimer, comme dans le miracle. Le défaut consiste à ne pas reconnaître, entre les causes efficientes, une certaine réciprocité et harmonie qui les fait toutes fonctions les unes des autres, et se sert ainsi de leur ordre naturel pour réaliser un plus grand ordre. L'idée légitime de fin est un maximum d'ordre, vis-à-vis de la cause efficiente prise comme minimum.

Pour la moralité, l'excès consiste à faire du devoir un impératif qui commande sans motif, par cela seul qu'il commande, indifférent en lui-même à toutes les conditions précédentes de causalité et de finalité. Le défaut consiste à réduire la moralité, d'abord aux causes finales, et, de proche en proche, aux causes mécaniques, à une harmonie, à un assemblage, à une adaptation non conçue et non voulue. L'idée légitime de devoir est celle d'une fin conçue comme possible, et voulue parce qu'elle est conçue, d'un rapport à établir entre l'ordre déjà réalisé et un ordre plus haut à réaliser.

Pour la beauté, l'excès consiste à en faire une suffisance purement formelle, détachée de toute condition inférieure d'utilité ou de bonté, une matière à simple délectation, affaire de pur dilettantisme. Le défaut consiste à en faire une adaptation utilitaire, ou même une finalité purement morale, à la façon du sublime chez Kant, quoi que ce soit enfin de dépendant et de relatif. L'idée exacte de la beauté est celle d'une chose sérieuse, impliquant toutes conditions inférieures, mais les réalisant d'elle-même par un mouvement intrinsèque, non comme des fins étrangères ; c'est l'idée d'un ordre absolu, auquel ne manque aucun élément, qui ne laisse paraître aucune pauvreté ni aucune dépendance, image parfaite du divin.

On arrive ainsi à l'idée de Dieu, seule fin en soi,

objet peut-être idéal, peut-être réel de la dialectique de la raison pure à son plus haut terme, et dont l'étude doit venir après celle-ci.

Toutes ces idées sont des expressions de plus en plus parfaites de l'idée d'ordre. Elles forment un tableau complet des catégories. C'est une hiérarchie métaphysique et logique, et comme une dialectique naturelle par leur ordre même de génération ; elles se soutiennent les unes les autres. Elles n'ont besoin d'aucun support adventice ; elles aboutissent à Dieu en qui elles se fondent. Logiquement, cet ordre de dépendance est incontestable. Ce qui est moins harmonieux et moins riche dépend de ce qui l'est plus ; la fin explique la tendance. Métaphysiquement, les deux hypothèses, nominaliste et réaliste, sont sans doute possibles. Mais la première, qui fait des idées les résultantes des choses, en supprimant leur réalité véritable, aboutit à la négation, dans le monde lui-même, de tout ce que ces idées expriment : cohésion, harmonie, tendance. Les idées ne sont pas des épiphénomènes qui s'ajoutent après coup au tissu du monde, comme un luxe superficiel, et qui s'en puisse détacher. Elles sont l'essence même, et comme les entrailles du monde. La seconde hypothèse reste seule, que ces idées sont réelles en soi, et à part des choses, et créent les choses.

Quant à la manière dont elles sont réelles, si la discussion s'ouvre encore entre Aristote et Platon, l'un attribuant à chaque idée l'être et l'indépendance, l'autre les réalisant toutes dans un être unique qui est Dieu : peu importe à notre but actuel, qui tend moins à définir l'au-delà qu'à poser son existence même, antérieure aux choses. On peut hésiter entre Aristote et Platon, parce que Platon conçoit un monde idéal sous une forme peut-être trop abstraite, et qu'Aristote se fait de la pensée de Dieu une concep-

tion personnelle peut-être trop semblable à la pensée humaine. Ce qui est essentiel chez l'un et chez l'autre, c'est l'indépendance de l'idée par rapport au monde, et c'est ce qu'il faut retenir. Le réalisme est identique au fond chez les deux maîtres de la pensée grecque, et ce réalisme, qui sera le nôtre, a pour formule l'antériorité de la loi par rapport aux choses, « ante rem ».

II

Le principe d'identité, appliqué aux choses, s'exprime dans l'idée de substance ; et la discussion consiste ici tout entière à savoir si la substance est ou n'est pas. La doctrine de Kant est un effort pour éliminer de la philosophie les prétendues fausses substances des dogmatiques, et les disciples de Kant, les plus autorisés, reprochent au maître d'avoir laissé subsister encore, dans sa théorie des noumènes, la vieille idole qu'il fallait abattre. En quoi la substance est-elle une idole, en quoi une réalité véritable ? et qu'y a-t-il de fondé ou d'illégitime dans la polémique contre le substantialisme ?

On connaît de reste les impossibilités auxquelles aboutit toute conception de la substance, ou trop littéraire ou trop grossière. Substance signifie substrat, et cette signification répond bien à l'idée naïve que le sens commun se fait de prime-abord de la substance, et de son rapport aux accidents. Le vulgaire croit volontiers que, derrière les apparences immédiates qui vont et qui viennent, il se cache une réalité mysté-

rieuse et insaisissable, analogue à un plancher immobile qu'on devine, quoique caché, sous un tapis qui le couvre. Cette conception s'évanouit à l'analyse. Si la substance est une écorce profonde des choses, cachée derrière les couches plus superficielles et de même nature, elle n'est elle-même qu'une apparence, comme toutes les autres, accident dernier venu et non substance.

Si elle est autre chose, et précisément diffère des accidents par les qualités qui leur sont contraires, immobile en face des apparences changeantes, nue, inerte : elle est pour nous sans qualité saisissable et sans conception possible, un pur non-être et un pur fantôme. Berkley est fondé à dire : qu'il n'existe aucune conception admissible de ce que serait une matière nue, dépouillée de ses qualités matérielles ; et David Hume peut légitimement ajouter qu'il ne connaît aucune pensée nue, dépouillée de ses apparences psychiques. Stuart Mill enfin peut dire avec raison, de cette sorte de substance conçue comme une image inconnue et vide, qu'elle n'est qu'une idole de l'esprit, due au mouvement indéfini de la pensée qui abstrait et sépare les éléments d'un tout, sans jamais en épuiser la série toujours prolongée par le procédé même de l'analyse. Une telle substance n'est plus alors qu'une possibilité indéfinie d'éliminations d'attributs ; elle doit être tout autre que cela.

Prenons la conception plus savante, déduite de l'origine métaphysique de l'idée de substance, l'identité. On dit : « principe de finalité, principe de causalité » ; on dit moins « principe de substance » : pourquoi cela ? Parce que la causalité et la finalité apparaissent comme des lois, qu'il y a sans doute des raisons sérieuses de postuler, mais qu'enfin il faut postuler parce qu'elles ne sont pas des faits sen-

sibles et tangibles. Elles participent de toute l'incertitude, en même temps que de toute la richesse, du principe de raison suffisante. Au contraire, la substance apparaît, comme l'identité elle-même, revêtue d'un caractère d'évidence et de nécessité qui ne laisse aucune part à l'incertitude et aucun rôle au postulat. On peut douter qu'il y ait dans le monde des fins et même des causes ; on ne peut pas douter, semble-t-il, qu'il y ait tout au moins des êtres, c'est-à-dire des substances. La substance est un minimum d'activité et de réalité, qui semble indissoluble à l'analyse.

Il n'en est rien. Si l'idée de substance résulte de l'application littérale aux choses du principe d'identité, cette recherche même de l'identité la fait s'évanouir. Soit dans les choses, soit dans l'esprit, l'auteur du livre de l'Intelligence, appliquant dans toute sa force le principe d'identité, ne trouve nulle part que des points détachés dans l'espace, des mouvements successifs dans la durée sans lien entre eux. L'idolâtrie de l'identité dans la substance conduit à la négation nominaliste et positiviste de cette même substance, éparpillée dans ses attributs et absente de chacun d'eux ; la substance n'est pas là.

Ainsi, le monde étant conçu comme un composé de substances et d'accidents, on aboutit à des contradictions insolubles quand on se forge une idée de la substance en opposition absolue avec la nature des accidents, donnant à ceux-ci la multiplicité et la vie, à celle-là l'inertie et l'unité nue. C'est donc ce procédé lui-même d'opposition, et pour ainsi dire d'intransigeance, qu'il faut abandonner ou réformer. Il n'y a pas, entre l'accident et la substance, opposition absolue, mais participation et analogie. Sans cela, comment pourrait-on concevoir que la substance produise les accidents ? Il n'y a rien dans un être, dit Stuart Mill, que la collection indéfinie des attributs dont il se

compose. C'est oublier au moins un terme, la loi qui lie ces attributs et qui les rend compossibles. L'orange est autre chose qu'une forme ronde juxtaposée à une certaine saveur. Elle est, de plus, la loi qui lie ces deux accidents, les nécessite l'un par l'autre, et fait que l'orange n'est jamais carrée. Il y a dans l'être autre chose que chaque attribut pris un à un, une loi d'adaptation réciproque et de cohérence, en quoi consiste à proprement parler la substance, et qui est autre chose que l'identité nue, étant liaison et synthèse.

De même, ces attributs liés entre eux ne sont pas de purs abstraits unis par une loi purement abstraite. Ces attributs sont réels, leur liaison réelle; et, si la réalité suppose une certaine manière d'être et de réagir, pour tout dire un certain mode d'activité, la substance qui les fait être consiste dans cette activité comme dans cette loi. Bien loin que les accidents absorbent en eux-mêmes toute la réalité et la vie de la collection, c'est dans la substance qu'est le principe de leur activité, en même temps que de leur unité. La substance n'est pas identité pure et simple; elle n'est pas fantôme nu et vide. Elle est au moins un minimum d'activité et de cohérence; elle est loi et vie. La substance ne se définit plus par opposition pure et simple aux accidents, mais aussi par analogie avec eux. Elle participe, en un certain sens, de leur multiplicité puisqu'elle en est la liaison, et de leur vie puisqu'elle en est le principe; ou plutôt, c'est d'elle-même que les accidents tirent leur harmonie et leur être.

On arrive à cette idée, présentée par Hegel sous toutes les formes, que la substance et l'accident sont les deux éléments d'un couple indissoluble, s'expliquant l'un l'autre à la fois par leur opposition naturelle et par leur connexion réciproque. Ainsi s'évanouissent les fantômes d'êtres créés tout à

l'heure. La substance n'est plus ni l'unité qui se disperse, ni l'inertie qui s'efface, ni une image nue et fuyante qui échapperait aux prises de la raison, parce qu'elle échapperait aux conditions d'existence de tous les êtres connus de nous. On ne peut pas et on ne doit pas s'en faire une image sensible, si appauvrie soit-elle, mais cette idée toute de raison, très simple et très nette, que là où il y a substance, il y a de l'ordre et de l'activité.

Une difficulté se présente. La cause aussi est vie et harmonie ; la fin aussi. Quelle est donc la différence spécifique de la substance, et par quoi se doit-elle définir, vis-à-vis de la cause et de la fin ? Nous voyons à la fois que l'idée de substance ne peut être maintenue telle que le vulgaire l'imagine, comme purement passive, et, en même temps, qu'à la concevoir comme active, on risque de l'absorber dans l'idée de cause. Faut-il, en effet, la rayer du vocabulaire philosophique ? ou plutôt, peut-on distinguer, dans l'activité elle-même et dans l'être, des degrés successifs qui laissent une place légitime à la substance active au-dessous de la cause et de la fin ? La question revient à déterminer les degrés de l'être et ses conditions successives, cherchant en quel point précis réside la substance, et de quels éléments elle se compose, par opposition au non-être, puisqu'elle est réelle, et par opposition à la cause, puisqu'elle s'en distingue. Parcourons cette échelle ontologique.

La formule la plus simple, par laquelle on puisse définir l'être, est celle qui se présentait à l'esprit des sages : l'être est, le non-être n'est pas. On en connaît les conséquences. Le monde apparut comme une illusion, et Gorgias fit voir que ce qui est connu est connu, et que la connaissance est impossible ; que l'idée est ce qu'elle est, séparée et incommunicable.

Tout le Parménide de Platon s'emploie à restaurer la science contre la doctrine d'Elée, plus subtile et dangereuse que celle d'Abdère. Tout cela est abstrait ; mais les mêmes conséquences s'appliquent aux choses. L'être, défini par l'identité, s'égrène et se disperse sous l'analyse de Taine ; et la formule de Hegel s'impose avec une évidente clarté : l'être pur est identique au néant. Ce qui simplement est, n'est pas ; la substance est ailleurs, et il faut, dès lors, opposer, à l'identité qui divise, la raison suffisante qui lie, et au nominalisme qui désagrège, le réalisme qui intègre.

Nous avons ainsi, d'abord au point de vue abstrait, un système d'idées liées entre elles. Ce qui existe, ce n'est pas seulement le triangle et l'équilatéral : c'est le triangle équilatéral et ses conséquences. Ce ne sont pas les matériaux isolés d'une connaissance impossible : c'est une science systématisée. En ce sens, les mathématiques existent d'une existence éternelle. Toutes leurs vérités sont réelles avant que les hommes les connaissent ; disons plus : toutes les vérités contingentes étaient, de toute éternité, vraies comme compossibles. Avant que Rome fût créée, il était éternellement possible que Brutus tuât César. Le meurtre de César existait de la même manière, abstraite et rationnelle, dont existent les mathématiques. Toutes les productions de l'histoire, c'est-à-dire de la nature et de la pensée, ne font que mouvoir au jour des vérités éternellement latentes ; et, en ce sens, le monde était, avant sa naissance, contemporain de la Sagesse et de l'Idée.

C'est alors que se pose, pour la première fois, le problème du réalisme et du nominalisme, qui cherche si le maximum de l'être doit correspondre au maximum de compréhension : réalisme ; ou de simplicité : nominalisme. Ou bien toute la réalité de la

phrase lui vient de ses éléments analytiques et se retire en eux, jusqu'à ce qu'elle s'évanouisse dans les syllabes et les lettres, et à la fin disparaisse tout à fait ; ou, au contraire, l'être apparaît comme une fonction de l'idée. Ce qui est plus rationnel est en même temps plus réel, et le degré de perfection intelligible est la raison qui détermine les promotions dans l'existence, selon l'argument de Saint-Anselme et de Leibnitz.

Mais tout cela est abstrait, et encore non réel ; et fait voir seulement la nécessité d'introduire dans l'idée de substance l'idée de synthèse et de liaison, et par conséquent le multiple à la place de l'unité nue. La substance est autre chose, puisqu'elle est réelle. En quoi donc consiste cette forme nouvelle de l'être, par laquelle ce qui est élu et réalisé diffère du pur abstrait ? Il est difficile de le définir, précisément parce que l'être n'est pas une manière d'être, et que la pensée ne saisit et ne définit que des attributs, ou des manières d'être, ou des raisons d'être. Les formes et les conditions du réel nous sont connues par raison ; le réel nous est connu par expérience. Cela seul existe pour nous qui nous est un objet de perception sensible, « esse nobis est percipi » ; et nous définissons par analogie l'être, quel qu'il soit, comme une possibilité de perception.

Le problème des universaux présente alors toute sa signification. Cette consistance du réel entre en conflit avec le mode d'existence des idées, qui en sont les raisons intelligibles, et l'on se demande si l'existence effective résulte des conditions abstraites, ou si celles-ci, au contraire, n'en sont qu'un décalque et une conséquence. On n'échappe à la difficulté, semble-t-il, qu'en admettant deux manières d'être non sensibles : l'une simplement abstraite, l'autre idéale ; soit que les lois de la nature apparaissent comme les

pensées d'un Dieu concret et réel, soit que la réalité sensible, dont nous faisons le type de tout le réel, n'en présente qu'un exemplaire relatif et conditionné; le réel pouvant exister d'une manière inconnue de nous, non sensible et non concrète. Mais, quel que soit le rapport du concret avec ce qui est abstrait ou idéal, la substance est concrète : comment faut-il la définir?

Cette existence que nous attribuons aux objets des sens, au moment où ils sont perçus, nous la leur donnons par une sorte de communication et d'attribution. Ce qui n'est que parce qu'il est un objet de perception, n'existe qu'autant qu'il est perçu, c'est-à-dire dépend dans son existence d'un autre être, n'est pas par soi-même, mais par autrui, est une manière d'être d'autrui, et non pas en soi-même un être. Il n'y a qu'un être, à vrai dire, dont nous saisissons l'existence effective et objective ; c'est nous-même, « esse estesse sibi, aut percipi à se ». Je suis, je pense est le point de départ de toute affirmation du réel, et toute réalité est conçue à l'image de ce premier réel, qui est et qui pense. Quelque distance qu'il y ait entre l'esprit humain et la molécule chimique, affirmer que celle-ci existe en soi, indépendamment de la perception que j'en ai, c'est dire qu'il y a entre elle et moi quelque communauté de nature, et quelque autonomie analogue dans la manière d'être.

La substance était tout à l'heure, au point de vue abstrait, une synthèse, la loi de liaison de plusieurs existences ; la première manifestation et la première base de l'ordre dans la nature, et de l'unification dans la connaissance. Elle est ici quelque chose de plus, la réalité de cette synthèse et sa position indépendante, à part des idées qui la réfléchissent en autrui, et ne la créent pas. Or, le concept par lequel cette position s'exprime le mieux, précisément parce qu'il

est le mieux capable de plus et de moins, c'est l'idée d'activité. Cela est une substance qui est actif. Nous revenons à la même formule établie plus haut par opposition à l'inertie d'une idole nue et vide.

Mais encore une fois, si la substance consiste à être activité et causalité, par quoi diffère-t-elle de la cause ? Il y a des degrés dans l'activité et dans l'ordre. La substance est, dans les deux domaines, par rapport à la cause, la condition nécessaire et inférieure. La cause se définit par excellence une activité transitive, l'action d'un être sur un autre, l'exubérance et l'expansion de la force qui étend son domaine et ses effets. La substance est une cause qui se renferme à son domaine propre, qui est simplement cause de soi, et comme immanente à soi-même. Elle tend à devenir transitive ; elle ne l'est pas encore.

Avant d'être cause d'autre chose, il faut être soi-même ce qu'on est. Mais, précisément, être quelque chose, c'est avoir une certaine manière de se comporter, et qui vous est propre ; c'est être actif. Une chose absolument passive serait indifférente à tous les états, passerait successivement et, sans résistance ni coopération de sa part, de n'importe quelle forme à n'importe quelle autre. Elle serait tantôt ceci, tantôt cela et jamais elle-même ; au fond elle ne serait pas. C'est supposer un atome chimique sans affinité, du chlore qui n'aurait pas plus de tendance pour l'hydrogène que pour toute autre substance ; une molécule pesante qui ne serait pas plus sollicitée par la masse d'attraction la plus forte que par la moindre. Ce ne serait ni du chlore, ni un grave, ce ne serait rien. Ainsi, le minimum d'existence en soi est dans l'action sous quelque forme inférieure qu'elle se manifeste, dans le pouvoir d'être cause. L'idée de substance ne se comprend tout entière que par l'idée de cause et conduit à elle, selon ce que nous avons dit de la hié-

rarchie et de la corrélation étroite de tous ces principes intelligibles.

Si la substance est légitimement conçue comme un minimum d'ordre et d'activité, comme la condition nécessaire pour qu'un être soit intelligible et réel, quelles sont ces fausses substances contre lesquelles la philosophie moderne part en guerre, et ce substantialisme désormais banni ? Il est facile de dire ce que peut être une fausse substance. Toute doctrine qui se représente les essences métaphysiques sous une forme sensible, et, par exemple, qui, parlant des monades ou des noumènes, êtres purement intelligibles, leur attribuerait une apparence imaginative, si effacée fût-elle, admettrait de nouveau la substance idole que le vulgaire se crée et que la critique condamne. La différence est grande entre cette opinion naïve et la doctrine qui proclame, par derrière les produits de l'activité, une activité productrice. Le substantialisme, qui consiste à admettre que le monde est un réel et non pas une apparence toute pure, qui ne serait d'ailleurs l'apparence d'aucun objet et n'apparaîtrait à aucun sujet ; le substantialisme, qui rapporte la totalité des apparences à une totalité en soi, ne ressemble en rien à l'idolâtrie grossière d'Epicure, et ne mérite en rien les mêmes reproches. Il est croyance à la réalité de l'être et de l'action, et rien de plus.

On est souvent dupe des mots, et un mot de Kant a fait fortune. L'âme, les noumènes, les substances sont pour lui des formes. Soit ; mais il faut définir cette forme. N'est-elle qu'un rapport de parties, qui résulte après coup de l'ordre des éléments et ne le crée pas ? elle n'est plus qu'un décalque abstrait et vide qu'on doit bannir. Est-elle au contraire une forme informante, une idée directrice et créatrice ? alors elle est active autant que formelle, et, s'il y a un concept légitime de la substance, en tant qu'ac-

tive, elle est substance. La condamnation des idoles n'entraîne pas, dans le monde, la suppression des activités et des êtres, qui sont les vraies substances des choses.

Au contraire, le substantialisme, justement condamné, consiste dans une exaltation de l'idée inférieure de substance à laquelle on subordonnerait, contre toute hiérarchie, les idées supérieures de cause et de fin. Tantôt, en effet, on exprimera la substance au moyen des éléments les plus relevés qui se trouvent dans certaines substances seulement. Par exemple, si l'on définit la substance au moyen de la pensée et de la conscience, on peut expliquer par elle toutes les formes de l'être. Mais c'est par un abus de langage qu'on a donné à la substance, en général, les qualités qui sont propres à la seule substance pensante. Tantôt, par une confusion qui porte sur les choses elles-mêmes, et qui est plus grave, on définit, d'abord, la substance par les conditions nécessaires et inférieures de l'être, et, dans la substance ainsi définie, obtenue par une élimination abstraite de toutes les qualités supérieures qui différencient les êtres, on découpe précisément toutes les existences, comme si les modes de plus en plus complexes de l'activité, de la vie et de la pensée, avaient leur raison suffisante dans les qualités inférieures, qui en sont seulement les conditions nécessaires. C'est le même problème qu'on a vu à propos de l'espace et du temps, lorsque Leibnitz ne voulait pas faire de ces deux formes de l'esprit les conditions nécessaires de toute existence, de peur qu'on en fit à la suite la raison suffisante de toutes perfections ultérieures. C'est ce qu'on trouve chez Spinoza, et déjà chez Descartes, et c'est dans cette interversion de l'ordre naturel des choses et de la hiérarchie des principes, que consiste le faux substantialisme dont

il faut se garer, et non pas dans l'affirmation que des substances existent, puisque des êtres sont. .

Enfin, toute difficulté ne s'évanouit pas avec la véritable définition de la substance comme loi et comme activité. Les erreurs peuvent se commettre, et engendrer les idoles, par un excès d'analyse ou de synthèse, soit qu'on discerne mal dans la substance les éléments dont elle se compose et qu'on sacrifie ou exalte les uns ou les autres ; soit qu'on aperçoive mal le lien qui rattache la substance à ce qui n'est pas elle et qui lui est le plus proche, au-dessous d'elle le pur possible, au dessus la cause transitive, et qu'on exagère l'importance d'un quelconque de ces degrés de l'être aux dépens des autres. L'analyse des éléments, qui entrent dans une substance donnée, c'est-à-dire dans un être réel placé en face de nous, y fait découvrir des qualités mathématiques, des qualités sensibles, quelquefois des qualités proprement morales ; et, toutes les fois qu'on a voulu distribuer des rangs et assigner des rôles, définir la substance par tel élément ou par tel autre, la doctrine a résisté peu de temps au choc des opinions contraires.

Nous avons signalé ailleurs la grande volte-face de la philosophie moderne, lorsque les qualités premières, dont Descartes faisait ce qu'il y a de plus réel et de seul réel dans la nature extérieure, sont devenues, chez Berkley et surtout chez Kant, ce qu'il y a de plus subjectif et de plus illusoire. On a pu regarder les formes mathématiques comme des dessins volontairement découpés hors de la pensée, par la pensée elle-même, de laquelle seule elles reçoivent leur apparence d'être. On a vu, dans les qualités sensibles, de simples mouvements de plaisir et de peine, réels seulement chez le sujet qui les perçoit, à l'occasion de signes sans rapport direct à ce que nous les croyons

être. On a regardé, enfin, les jugements esthétiques et moraux, portés sur le monde, comme de pures impressions personnelles, prêtant aux choses des qualités dont elles n'ont ni connaissance, ni désir, même inconscient.

Et cependant, si toutes ces qualités s'évanouissent les unes après les autres, la substance idole reparaît, identique au néant. On n'échappe au faux substantialisme que par un postulat de réalité universelle et d'universelle concordance, en supposant que tous les êtres, se groupant d'eux-mêmes en formes géométriques, ou tendant d'eux-mêmes à de certaines dispositions intelligibles, possèdent en soi une réalité véritable dont les apparences superficielles, que nous saisissons par le dehors, sont sinon l'empreinte et la copie, du moins le symbole, et pour ainsi dire la forme symétrique. Toutes ces distinctions sont des éléments dans l'être, dont aucun ne se suffit à soi-même et ne définit seul la substance, non plus que l'être; la substance est une expression minima de tous ces éléments réunis, et non pas la réalisation de l'un d'entre eux à l'exclusion des autres.

Dernier écueil : la substance, dont nous avons vu les éléments composants, sert elle-même à composer une série dont elle est un terme, puisqu'elle se surajoute au pur abstrait, et se subordonne à la cause. L'esprit humain, qui veut percevoir la série dans son unité, se demande naturellement quel est le terme qui sert à expliquer les autres, si la puissance crée l'acte ou n'existe au contraire que par l'acte. Le faux substantialisme consiste à imaginer des entités autonomes, qui expliquent les choses sans tenir compte des conditions inférieures; mais la doctrine contraire, qui explique tout dans les choses par leurs éléments analytiques, sans tenir compte de leur intégrité substantielle, n'est-elle pas un faux substantialisme à

rebours ? On reconnaît le moyen âge et les cartésiens.

C'est par la grande discussion des formes substantielles que la philosophie moderne débute. Descartes a créé la science en créant sa méthode, qui est l'analyse, l'explication d'un phénomène quelconque, plus complexe, par la considération exclusive de toutes les parties qui le composent, et qui, ajoutées entre elles, reproduisent l'apparence abstraite du tout. Cette méthode en philosophie est le nominalisme. Elle est nécessaire à la science qui ne veut pas rester paresseuse et superficielle. Elle fait bien voir comment il faut, pour que le tout existe, que chacune de ses parties soit présente, et comment chaque partie est une condition nécessaire de l'ensemble. Mais la science oublie que cette condition nécessaire est insuffisante, qu'il faut, comme on l'a dit, apporter à chaque science nouvelle, et plus élevée dans la hiérarchie, un principe nouveau et qui lui est propre, en sorte que l'analyse des éléments, donnés dans une science inférieure, ne suffit jamais à rendre compte des synthèses spéciales, opérées dans une science supérieure.

Le faux Aristote du moyen âge commettait une erreur analogue en oubliant, des deux éléments de l'être, celui qui, étant inférieur, est la condition nécessaire. Cette doctrine était ignorance et paresse. Elle supposait des substances idoles, pouvant réaliser de certains buts sans employer les moyens qui y conduisent. Elle se condamnait à ne jamais voir dans la nature l'ordre d'apparition et de conséquence des causes et des effets. Mais Aristote est tout autre. On a vu comment sa pensée essentielle est de sauvegarder l'intégrité de tous les éléments qui constituent l'être, matière et forme. Il veut concilier ces deux termes dont les philosophies antérieures qui aboutissent à lui n'ont pas vu assez l'unité ; et cet état

d'équilibre, obtenu par Aristote, ne dure qu'un moment, puisque ses propres successeurs, suivant un besoin d'analyse inné au génie humain, donnent une prépondérance excessive, soit à la matière avec Alexandre, soit à la forme avec Averroès. De part et d'autre, c'est abstraction et erreur. La pensée d'Aristote, qui paraît plus juste, consiste à distinguer dans les êtres des différences de valeur, et à expliquer leur liaison par leur subordination métaphysique, sans nier le réel à aucun degré.

Croire que tout ce qui apparaît est fonction de tout ce qui est, que tous les êtres agissent et réagissent les uns sur les autres, dans un ordre tel que les conditions inférieures sont nécessaires pour aboutir aux résultats supérieurs, et que ces résultats sont quelque chose de plus, que leurs conditions ne suffisent pas à expliquer, c'est croire à des lois et à des réalités dans le monde. On n'a pas prouvé encore que cette croyance à la loi et à l'être fût contradictoire ou superflue pour expliquer l'ordre et l'action. La substance, mise à sa place comme premier degré du réel et introduction à la cause, n'est ni une entité, ni une idole. On ne peut pas la nier sans supprimer à la fois toute croyance au réel et toute notion intelligible, sans être nihiliste et sceptique. Le substantia-lisme légitime d'Aristote est en même temps, et d'aussi bon droit, rationalisme et réalisme.

III

La substance conduit à la cause. L'idée de cause est célèbre par la renommée que lui a acquise la polémique de David Hume ; et l'intérêt qui s'attache à cette polémique elle-même tient à ce qu'elle est, sur un point spécial, le modèle de toute discussion du rôle de la raison dans la connaissance ; c'est Kant qui fait cette remarque. Voyons donc l'idée de cause, telle qu'elle se présente avant toute critique, et la critique qui s'en est faite.

La croyance à la causalité est du nombre de ces opinions naïves qui constituent ce qu'une certaine école appelait le sens commun, c'est-à-dire l'instinct natif à chaque homme, qui le fait penser et agir avant toute réflexion dissolvante. Le moi se sent cause, ou se croit cause, à tort ou à raison, dans l'effort physique, par lequel il agit sur ses organes pour les mouvoir ; dans l'effort intellectuel, par lequel il rassemble et coordonne les éléments de toute compréhension ; dans l'effort moral, par lequel il se trace une voie à l'avance et la suit malgré les obstacles, se soumettant les obstacles. L'analogie nous fait transporter de nous-mêmes aux autres hommes, de nos semblables aux animaux supérieurs, et de proche en proche à toute la nature, cette notion de causalité efficiente. Mais cette conscience, que nous croyons en avoir, n'est-elle pas trompeuse, et cette extension d'un même principe, de l'homme aux choses, n'est-elle pas arbitraire ? Nous avons un sentiment de la cause :

suffit-il à prouver qu'il existe un principe de causalité ?

Un dilemme se pose à l'esprit, dès sa venue dans le monde : ou s'enfermer systématiquement dans les limites de sa conscience et du moment présent, comme fait un idéalisme exclusif ; ou, au contraire, étendre à toute la nature, sans trouver nulle part de démarcation nette, les notions qu'il découvre en soi ; comme fait l'anthropomorphisme et l'instinct. L'abstention est le fait d'une philosophie avancée. Il s'agit donc de savoir si l'idée de cause, conçue d'abord par analogie avec un fait de conscience, reste purement anthropomorphique et naïve ; ou si elle est, au contraire, un principe réel, et de quelle valeur.

La cause est comme la substance, et à un degré plus haut qu'elle, ordre et action ; mais le principe de causalité, plus encore que celui de substance, est autre chose qu'une application nue de l'identité, puisque l'identité toute seule ne donnerait ni synthèse, ni génération. Il n'est pas un axiome, mais un postulat, soumis par conséquent à toutes les critiques par lesquelles on peut essayer, suivant le procédé nominaliste, de dissoudre la raison suffisante dans ses éléments identiques ; et, d'abord, pour l'idée d'ordre.

Il y a, dans le passage de la cause à l'effet, un rapport minimum qui ne peut se révoquer en doute : c'est celui d'antécédent à conséquent, dans le temps. Ce rapport résulte nécessairement, et par identité seule, du fait que les objets sont donnés durables, et que chaque apparition occupe une place définie entre celle qui la précède et celle qui la suit. Ce rapport, réduit à son expression identique, ne suppose aucune relation plus intelligible : deux cas fortuits peuvent se suivre aussi bien que deux termes connexes d'une

liaison logique. Tout ce qu'on peut affirmer, en se fondant sur l'identité pure et simple, c'est le fait que tels événements se sont succédé ; mais rien ne prouve, par identité, que cette succession dût être telle et non pas telle autre. Les séquences incohérentes et fortuites se justifient, aussi bien que les séries logiquement liées, devant un esprit qui prend chaque terme l'un après l'autre et limite successivement sa vue à chacun d'eux. C'est ce que fait Stuart Mill.

Au moment où la pendule sonne, je tire un coup de feu, et l'homme, sur qui j'ai tiré, tombe mort. Entre la sonnerie de la pendule et sa mort, dirions-nous, il y a un rapport fortuit ; entre le coup de feu et sa mort, un rapport causal. Stuart Mill déclare, au contraire, qu'il y a seulement, d'un cas à l'autre, une différence du plus fréquent au moins fréquent, et rien de plus. Un semblable jugement paraît respecter rigoureusement les conditions de l'expérience, qui ne semblent nous donner rien autre que des apparitions plus ou moins fréquentes ; au fond, il est une négation, non-seulement du principe de raison suffisante, mais de celui même d'identité.

Si la pendule qui sonne, si le son, si un phénomène extérieur à un homme et accessoire pour lui produit sur sa manière d'être le même effet qu'une balle tirée à bout portant, qu'un corps dur qui pénètre dans ses organes, sépare ses tissus, provoque l'hémorrhagie et l'épuisement, cela revient à dire que tout est dans tout, qu'il n'y a pas de différence entre la poitrine trouée et la poitrine intacte, entre le corps qui perd son sang et le corps indemne, entre ce qui est dans l'état actuel et ce qui est dans l'état contraire : c'est l'admission sur une même ligne de toutes les contradictions. Dès lors, en effet, on a le droit de dissocier les éléments du monde, de telle sorte qu'il ne subsiste plus aucun rapport entre les faits séparés par l'analyse.

La localisation des choses, dans le temps et l'espace, est indifférente pour les rapports réels et intimes des uns et des autres. Il se peut, dans la théorie de Stuart Mill, que la mort précède le coup de fusil au lieu de le suivre ; dans la théorie de Malebranche, que Dieu, à l'occasion du mouvement de ma queue, envoie le mouvement dans la bille de mon voisin. Il n'y a plus de raison qui milite en faveur de tel arrangement plutôt que de tel autre ; il n'y a plus un ordre particulier préférable à tout autre ordre. Il n'y a plus de différence entre le hasard et la loi.

David Hume met son lecteur au défi, au moment où une prétendue cause se produit, de trouver en elle son effet ; au moment où l'effet se produit, de voir la cause. C'est réduire le rapport de cause et d'effet à un rapport extérieur de succession dans le temps ; mais ces séquences, dans le temps et l'espace, cachent d'autres relations plus intimes. Il n'y a pas seulement, entre le moment de la vie et celui de la mort, le rapport extérieur et indifférent d'un point du temps à un autre point. Il y a surtout la différence que nous disions tout à l'heure, de la poitrine intacte à la poitrine percée. Ce sont des rapports profonds et rationnels, qui ne se laissent pas séparer les uns des autres sans répugnance, comme on peut séparer indifféremment les points, tous homogènes, de l'espace et du temps.

Les causes et les effets sont donnés en fonction les uns des autres, en sorte qu'il n'est pas indifférent d'intervertir leur ordre d'apparition. Ce qu'il y a d'enveloppé dans les uns rend compte de ce qu'il y a de développé dans les autres. David Hume regardait et construisait le monde point par point. C'était un égrènement d'idées sans lien, répondant à un égrènement de phénomènes sans loi ; un pointillé décalqué après coup, par des découpures successives, dans cette

figure pleine qu'est le monde. Or, ce qui est donné à la représentation, ce n'est pas un élément isolé, c'est une multiplicité d'éléments liés entre eux. Ils s'expliquent les uns par les autres. C'est par un raisonnement postérieur, et par un artifice de convention, qu'on obtient après coup ces atomes divisés et morcelés. On croit être d'accord avec l'expérience, parce qu'on retrouve, après l'analyse la même quantité d'éléments dissociés qui était intégrée dans la perception ; mais la loi d'unité a elle-même disparu ; et, comme la loi était la raison d'être de l'assemblage des éléments, et que ces éléments ne subsistaient que par elle, la théorie qui explique tout dans le monde, excepté les lois, n'explique rien. Le nominalisme doit échouer. Il y a dans l'idée de cause un minimum de signification légitime, qui est l'idée d'un ordre d'apparition défini dans les œuvres de la nature. Cet ordre n'est pas indifférent et ne peut pas arbitrairement s'intervertir ; et la cause est au moins cela.

Telle est, dans le principe de causalité, la valeur de l'idée d'ordre ; il est plus difficile de définir, dans le même principe, l'idée d'activité qui s'y trouve. L'activité, en effet, comme il a été dit pour la substance, n'est pas un attribut intelligible des choses, mais leur réalité même ; or, la science saisit dans le réel l'intelligible et l'abstrait, et ne pénètre pas son essence. On peut seulement examiner quelques difficultés, éclaircir quelques points.

L'idée de cause, telle que nous la trouvons dans la conscience, se compose de deux éléments : d'une part l'effort, d'autre part ce que nous appellerons, faute d'un terme meilleur, l'émanation. L'effort est le sentiment subjectif de l'action qui se déploie. Je ne trouve ce sentiment qu'en moi-même, et ne puis le prêter aux autres êtres que par une analogie anthropomorphique. Je me sens me mouvoir par le dedans,

sans regarder par le dehors si en effet je me meus ; et les hommes, qui passent devant moi, m'apparaissent comme des lignes ou des ombres, dont je perçois par le dehors les changements de places relatives, sans éprouver le sentiment de l'effort qui les anime. Les choses sont de pures représentations que j'interprète, par analogie, comme volontés.

La nature se présente ainsi comme un ensemble de qualités purement mathématiques, forme, position, arrangement, suivant la formule de Démocrite. Mais ces qualités, qui sont à chaque instant modifiées, ne portent pas en elles-mêmes la raison de leur changement, de l'influence des êtres les uns sur les autres, et par conséquent de l'ordre d'apparition des phénomènes par lesquels les êtres traduisent leur activité. Rien n'explique, dans ces éléments purement formels, suivant la comparaison de Leibnitz, le résultat inégal d'un choc entre un boulet de canon et une boule de papier ; et il ne servirait de rien de déduire la masse de la densité, si l'on ne suppose pas au début un élément primitif de la force qui, plus ou moins répété sous un même volume, engendre une résultante plus ou moins puissante. Il y a deux termes aux deux pôles opposés de la connaissance : l'effort dans le sujet qui se sent agir, les qualités mathématiques et superficielles dans les phénomènes qui se modifient sous nos yeux, dont nous percevons les changements par le dehors, et dans l'intérieur desquels nous ne pouvons réellement entrer pour savoir dans quelle mesure les choses s'y passent comme en nous-mêmes, sujets actifs qui faisons effort.

Et cependant, l'analogie a raison. Démocrite et Descartes, en éliminant des atomes et de l'étendue tout germe de pesanteur et de force, croyaient exprimer fidèlement les apparences qu'on voit, se garant des interprétations arbitraires. En réalité, cette tra-

duction des choses point par point était infidèle à force de sécheresse analytique ; elle aboutissait nécessairement aux formules de Malebranche ou d'Enéside sur la séparation radicale du moment où l'on voit la cause et du moment où l'on voit l'effet, et par conséquent sur l'indépendance absolue de ces deux termes. Cet excès d'analyse rencontre au moins une limite et un arrêt dans la nécessité, que nous avons vue, de substituer, au désordre indifférent de Stuart Mill, un ordre défini des apparitions naturelles, et par conséquent, une définition cohérente de l'influence des êtres les uns sur les autres.

Où la nature tout entière n'est qu'un ordre abstrait ; ou, si elle est réelle, chaque élément, c'est-à-dire, chaque être, est dépositaire pour sa part, d'une certaine dose de réalité et d'influence. On ne peut pas se passer de la pesanteur pour expliquer le plus grave et le plus léger ; et, si la pesanteur ne s'explique pas elle-même par analogie avec les formes mathématiques, c'est qu'elle symbolise en effet avec l'activité de l'esprit. La conscience psychologique n'exclut pas une dégradation indéfinie de l'effort dans la pénombre des faits inconscients, et les molécules matérielles doivent se définir, dans ce qu'elles ont de réel et d'actif, en tenant compte des restrictions nécessaires, par analogie avec la seule activité réelle que nous connaissions en soi, et qui est nous-mêmes. L'effort est expansion consciente ; toute cause dans la nature, même inconsciente, est expansion. Cette formule exprime un minimum d'extension légitime de l'esprit au monde : la cause est au moins cela.

L'expansion nous ramène à l'émanation, citée plus haut. L'esprit humain, quand il se sent cause, perçoit dans une même unité les deux moments de l'action : l'effort, qui est le point de départ, et le résultat obtenu, qui est le point d'arrivée. L'activité psychique

se sent tout entière dans tous ses actes. Elle leur est vraiment immanente ; ses actes sont les émanations de sa puissance propre. Le poète est présent dans son œuvre, et mieux encore l'homme de bien dans sa vertu. Plus il s'agit de choses intérieures, plus cette unité est intime, et fait des actes de l'esprit autant d'émanations véritables. Mais cette manière d'être cause, qui est propre à l'esprit, peut-on la transporter aux choses ?

Les scolastiques l'ont fait. Ils supposent dans la nature, comme dans l'esprit, des substances qui produisent des accidents par des émanations analogues ; et, comme les substances sont séparées les unes des autres, ils imaginent des espèces qui se promènent en dehors d'elles, pour porter, par exemple, le mouvement de la queue de billard, d'où il sort, dans la bille où il entre. Ces entités sont trop choquantes. Personne ne les soutient plus ; et le problème subsiste, de savoir si la cause peut produire un effet distinct d'elle, ce qui suppose à la fois dualité des deux termes et unité du rapport. Il faut que la cause soit capable d'agir d'un point sur un autre, de transporter ses effets, sa manière d'être. Il faut qu'elle soit transitive. Cette transitivité de la cause, forme matérielle de l'émanation, soit entre deux moments séparés dans le temps, soit entre deux points logiquement distincts, cette transitivité est le minimum qui se doit concevoir, dans la nature, de la causalité effective de l'esprit.

Que devient cette notion critiquée ? Les arguments contre elle ne manquent pas. A vrai dire, ce sont toujours les mêmes, puisés dans une analyse à outrance. Deux substances sont données, matière et esprit ; or, il n'y a aucun procédé concevable suivant lequel une de ces substances puisse agir sur l'autre, la pensée n'ayant pas d'engrenage sur lequel la ma-

tière ait prise, et réciproquement. Dans le domaine des choses matérielles, on voit, comme dans un moulin, des roues, des dents, des bielles. Ce sont des formes géométriques juxtaposées qui se meuvent dans un certain ordre, mais on ne voit nulle part, derrière ces mouvements et ces formes, l'action qui produirait tout cela. Enfin, dans le domaine de l'esprit lui-même, il ne peut être question de causalité, parce que, si l'esprit créait des manières d'être, par cela seul il créerait des êtres, et Dieu seul est créateur et acteur, conclut Malebranche.

Laissons de côté la distinction des deux substances, distinction qui accumule d'insurmontables difficultés dans tous les systèmes cartésiens, et qui est due, peut-être, à une erreur de méthode. Mettons de même de côté la causalité psychique ; ce n'est pas elle qui est en cause, puisqu'il s'agit au contraire de l'extension à la nature matérielle de l'idée de la cause trouvée dans le moi. Il s'agit de savoir si la cause matérielle exerce, en effet, une influence transitive d'un être à un autre, et de quelle nature est cette influence.

Une queue pousse une bille d'un mouvement lent ; la bille, privée d'élan, reste adhérente à la queue. Il semble que l'identité suffise ici à expliquer les faits. La bille ne peut pas occuper l'espace qu'occupe à chaque instant la queue impénétrable ; le déplacement de la bille, c'est-à-dire la causalité de la queue, s'explique par le seul principe qu'il serait contradictoire d'admettre la coexistence de deux êtres en un même point de l'espace, que chacun occupe tout entier. Au contraire, je frappe un coup sec ; la bille part et se proroge d'elle-même dans le mouvement, même dans les moments du temps postérieurs au choc de la queue, et sur un long espace, où il y aurait place plusieurs fois à la coexistence de la queue et de la bille.

On a tiré des conséquences énoncées de la distinction de ces deux cas regardés comme contraires. En réalité, les deux exemples sont identiques. On a donné d'abord à la bille un mouvement, juste suffisant, pour vaincre la résistance immédiate du tapis et de l'air, et pas plus. Si, à ce moment précis, le tapis et l'air cessaient de résister d'une force exactement égale à celle que la queue déploie, le mouvement se prorogerait à l'infini. Dans le second cas, c'est la différence, entre la force déployée par le choc et la résistance opposée par les éléments adventices, qui explique le mouvement de la bille ; et ce mouvement se prorogerait aussi à l'infini si la résistance cessait. Dans les deux cas, en faisant abstraction des résistances, le choc a fait passer la bille d'un repos indéfini à un mouvement indéfini. L'action déployée par la cause, tant qu'aucune cause contraire n'intervient, n'est pas temporaire, mais éternelle. L'intensité et la forme de l'action sont la résultante commune de l'être qui a été la cause et de celui qui subit l'effet, en d'autres termes du degré d'activité et de passivité, de la dose d'influence mutuelle de l'un et de l'autre. Tel objet, qui n'est pas même ébranlé par le choc d'un liège, vole en éclats au choc d'une balle.

Qu'est-ce à dire ? Ou les termes n'ont pas de sens défini, ou bien les causes occasionnelles ne conviennent pas ici, parce qu'elles supposent, entre les antécédents et les conséquents, un rapport toujours incertain et capricieux qui exclut un ordre déterminé des actions, et une influence efficace des êtres les uns sur les autres. Même la causalité idéale de Leibnitz est trop peu dire. Sans doute, si l'on s'élève tout de suite à la cause première, qui serait Dieu, on peut comparer le monde à un jeu d'échecs dont tous les êtres sont les pièces diverses, et qui ont reçu leur valeur de Dieu seul, faisant attention aux uns et aux

autres. En ce sens, tout résulte de la loi établie par Dieu, comme la marche des pièces de la convention des joueurs ; et cette loi divine, comme cette convention, prend garde au tout et aux parties. Ce qu'il y a d'actif et de développé dans un être rend compte de ce qu'il y a de passif et d'enveloppé dans un autre. C'est une même convention qui fait la Reine capable de prendre le Roi même à distance, et qui fait le Roi capable d'être pris.

Mais, si la convention ou la loi s'explique par Dieu, la loi est le principe intermédiaire par lequel le fait s'explique sans médiation. Il ne faut pas expliquer le plus simple par le plus complexe. Le spectacle des causes secondes et de ce qui leur manque peut nous conduire à postuler Dieu ; mais le fait d'expérience directe, qui est le point de départ de toute dialectique en ce sens, et que cette dialectique, arrivée à son terme, ne peut pas détruire, sous peine de se détruire elle-même, c'est la position réelle de ces êtres, de cet ordre, de ces influences. Toutes ces pièces, qui sont les éléments du monde, possèdent, soit qu'elles le tiennent d'elles-mêmes, soit qu'elles le tiennent de Dieu, une manière d'être et d'agir qui est la leur, qui est capable de variations sous l'influence de pièces leurs voisines, mais qu'on ne peut leur dénier sans retirer à la nature, et de proche en proche à l'esprit lui-même, sa réalité et son être.

Toutes ces pièces sont liées et présentent ce double caractère de posséder une constitution propre, capable même d'agir en dehors d'elles et de subir à leur tour l'action des autres. La transitivité de la cause est la condition nécessaire de la coordination réelle des actions et réactions dans le monde. Elle est et doit être, indépendamment de toute] conception naïve et anthropomorphique, ce qui subsiste, jusque dans les plus bas termes de la nature, de la causa-

lité efficiente connue dans l'esprit. La cause est action et ordre, dans la nature comme dans l'esprit, et la critique nominaliste ne parvient pas à la dissoudre, parce qu'elle rendrait inconcevable, si elle était juste, toute existence réelle et toute forme intelligible. Le réalisme affirme la réalité de la cause par les mêmes motifs rationnels que la réalité de la loi.

La cause est ainsi l'intermédiaire naturel entre la substance et la fin. La substance est déjà causalité, parce que le minimum d'être se confond avec le minimum d'action ; l'idée de plénitude, d'impénétrabilité, de réaction, apparaissent communes aux deux domaines. Inversement, la cause qui se perpétue semblable à elle-même devient harmonieuse et finaliste, et le maximum de la cause est dans l'action psychique qui connaît son but et choisit ses moyens. A chaque étape, il y a quelque chose de nouveau et quelque chose de semblable.

La question de Dieu est réservée. La réalité des causes secondes n'exclut pas la réalité des causes premières, bien que nous ne possédions aucun moyen de concevoir, par analogie, le rapport de subordination qui peut s'établir entre celui qui est l'Être par excellence, et ceux qui lui empruntent l'être. Dans l'exemple du billard, développé tout à l'heure, on était tenté de croire que le repos de la bille lui est plus naturel que le mouvement, parce que, en fait, dans le monde, tout mouvement partiel est bientôt annihilé par les circonstances ; que la bille pourrait naturellement subsister dans un repos éternel et qu'elle aurait besoin, au contraire, d'un ébranlement nouveau, à chaque instant nouveau, dans sa trajectoire. En réalité, le mouvement lui est aussi naturel que le repos, qui n'est peut-être qu'un groupement particulier de mouvements élémentaires, et, dans un cas comme dans l'autre, la bille ne se proroge sans doute dans l'existence

que grâce à la création continuée. Chaque partie du monde a la conscience de n'être pas, du moins le sachant, la cause de sa naissance et de sa mort ; et c'est le point de départ de toute spéculation ultérieure sur la causalité divine.

Nous avons insisté, à propos du temps et de l'espace, sur la doctrine de Clarke, dont nous avons fait la nôtre, et nous avons regardé ces deux formes comme des lois de la pensée divine imposées au monde. Il faudrait insister aussi sur le caractère rationnel et *a priori*, pour tout dire sur l'origine divine, de ces formes intelligibles, la substance, la cause, la fin, qui sont les lois des êtres. Mais ici, le nominalisme a pour résultat, non-seulement de nier la rationalité de la loi, mais même de supprimer l'existence réelle des êtres soumis à cette loi. C'est donc avant tout cette existence qu'il fallait postuler et établir. En démontrant la nécessité de la loi, supérieure aux éléments liés, et la réalité de l'action, distincte des pures apparences, nous avons rendu possible, sinon nécessaire, une dialectique de la raison et de l'être qui conduit à Dieu. Cette dialectique, qui part de l'existence d'êtres réels, et non plus de lois abstraites, pour aboutir à un Dieu également réel, et non pas purement intelligible, cette dialectique est trop importante pour n'être pas traitée à part. La dialectique de Dieu viendra plus loin, après l'examen complet des principes.

IV

Telle est la cause. Elle se définit, par analogie avec la substance, ordre et action ; et, par opposition avec elle, plus grand ordre et plus grande action. Les différences absolues entre les principes s'évanouissent ; ils se disposent en une même hiérarchie qui les fait tous fonctions les uns des autres, en sorte qu'ils se soutiennent dans leur ensemble et se suffisent. On a vu ce rapport entre la substance et la cause : est-il le même entre la cause et la fin ?

La fin se conçoit simplement, en fonction de la cause, par réciprocité naturelle. L'organe est la cause efficiente de la fonction ; la fonction est la fin de l'organe. Cette réciprocité suppose à la fois analogie et distinction. On peut insister sur la distinction pour faire voir ce qu'il y a de nouveau dans la fin, et que la cause n'explique pas. Lorsque plusieurs séries de causes efficientes se réunissent, pour concourir à un même travail d'ensemble, sans qu'on puisse trouver, dans aucune des séries de causes en présence, une raison suffisante de cet accord, on fait appel à la fin. On peut insister sur l'analogie, pour faire voir l'unité de tous les principes. La cause est une certaine constance et harmonie partielle ; la fin est une harmonie plus complète et un concert plus vaste. La cause est un minimum par rapport à la fin, qui est un maximum par rapport à elle. Mais comment légitimer tout cela, et de quel droit faire de la finalité une loi naturelle et réelle, au même titre que la substance et la cause ?

La difficulté, au début, est la même pour la fin, que nous avons déjà vue pour la cause : c'est de la définir justement en tant que principe. Y a-t-il, du principe de finalité, une définition capable de rallier tous les esprits, et de servir de base à une discussion commune ? Non, sans doute, parce qu'il est plus un postulat qu'un axiome. On risque de demander trop ou trop peu, de faire ou une tautologie ou une pétition arbitraire. Le plus simple serait de dire qu'il doit y avoir un maximum de finalité dans la nature ; mais c'est simplement poser le problème. En quoi consiste cette finalité et ce maximum ; quelle en est la compréhension et l'extension légitime ; dans quel domaine trouvons-nous une finalité sans conteste, et en quel sens et jusqu'où pouvons-nous en généraliser la notion ?

La fin est d'abord, comme la cause, un fait de conscience. La finalité est la manière d'être cause, propre à l'esprit. Quand j'agis, c'est en vue d'un but dont j'ai conscience, et que je poursuis par des moyens conscients. Quand je prends un billet, à la gare, pour Lyon ou pour Paris, c'est la connaissance du but qui détermine le choix du moyen, et la connaissance du moyen qui permet ce choix et par suite la réalisation du but. A la vérité, on a pu mettre en doute la valeur de cette expérience si simple, et prétendre que la conscience n'est pas un facteur utile, ni nécessaire de l'activité psychologique, mais simplement luxe et reflet ; et que cette finalité, qui consiste dans la perception des moyens et des fins, n'est qu'une illusion subjective, et un produit mécanique de la causalité. La fleur des champs, qui s'ignore elle-même et sa parure, n'est-elle pas vêtue avec autant de splendeur que l'homme dans sa gloire ?

Ce doute est difficile à confondre, parce qu'il se retranche derrière un cercle. Si le témoignage de la

conscience est postulé faux en ce qui la concerne elle-même, où trouverons-nous un critérium pour juger la vie de l'esprit ? Les critiques se font trop beau jeu. Cette prétendue fausseté devrait s'établir par des arguments tirés de quelque contradiction intrinsèque, surprise dans la conscience, et ils l'établissent au contraire par une simple extension de l'objet au sujet, au moins aussi arbitraire que toute démarche inverse du sujet à l'objet. Mettons-nous en présence des choses.

N'y a-t-il aucune différence entre une pierre qui tombe devant une glace, et dont la chute se réfléchit dans le verre, sans que d'ailleurs ce reflet puisse modifier en rien les conditions et les lois de la chute ; et, au contraire, un homme qui se coiffe devant le même miroir, et se sert, précisément, des indications de l'image pour ordonner le détail de ses mouvements ? N'y a-t-il aucune différence encore entre ces deux cas ? Tantôt, c'est un domestique qui, voulant prendre à la gare le billet de son maître, attend pour le faire de savoir quelle destination le maître a choisie ; et, sachant ensuite la destination, demande entre mille billets possibles, celui qui convient. Tantôt, au contraire, c'est une bille immobile, au milieu du tapis, tant qu'aucun joueur ne la frappe, et qui, frappée de droite ou de gauche, se déplace dans la direction précise que l'impulsion détermine. L'immobilité de la bille est-elle identique à l'incertitude de l'esprit, l'impulsion du joueur à la connaissance du but, le rapport entre le mouvement et le choc au rapport entre le moyen et la fin ? Ou toutes les notions se confondent, et il n'y a pas de science ; ou tout cela est distinct. L'action est, dans un cas, indépendante de la connaissance, et dans l'autre cas, en dépend. D'un côté, le résultat n'existe qu'après la cause ; de l'autre côté, la connaissance du résultat à venir précède la connaissance

de la cause. Tantôt l'avant explique l'après, tantôt l'après explique l'avant. Telle est la finalité, telle est la causalité; telle est la vie de l'esprit. Quelques conséquences qui s'en doivent déduire relativement aux choses mécaniques, l'esprit n'est pas lui-même mécanisme, mais finalité; la finalité existe au moins là.

Existe-t-elle ailleurs, et quelle est-elle? Dans quelle mesure, et sous quelle forme, la peut-on étendre de l'homme, où nous la constatons comme un fait, à la nature, où nous la postulons plus ou moins? Plusieurs hypothèses se présentent. La finalité n'existe peut-être que sous la forme humaine, connaissance consciente du but et des moyens. Elle existe peut-être sous une forme plus large, obscure et lucide à la façon du somnambulisme, qui poursuit par des moyens inconscients une fin inconsciente. Elle peut appartenir à un domaine auquel la causalité n'appartient pas, la supplanter et remplacer. Elle peut, au contraire, se lier à la causalité ici, ou là, ou partout, et coopérer avec elle comme une cause distincte et liée.

L'hypothèse la plus simple, répondant à une constatation immédiate dans deux domaines différents, consiste à supposer, dans la nature elle-même, deux mondes ou deux règnes, qui s'opposeraient entre eux comme s'opposent entre elles ces deux lois de brutalité et de raison. Auguste Comte, dit M. Ravaisson, avait bien vu que, tant qu'il s'agit de la matière brute et de ses productions élémentaires, physiques ou chimiques, la loi de causalité suffit à expliquer ces phénomènes relativement simples; au contraire, dès qu'on aborde la matière vivante, il faut faire intervenir de nouvelles lois, de nouvelles exigences d'un autre ordre. La finalité s'impose dans la philosophie zoologique, parce que les causes efficientes n'y suffisent plus.

Une pareille doctrine soulève de légitimes objections, non-seulement à cause de la restriction qu'elle apporte au règne de la finalité dans la nature, mais à cause du conflit qu'elle institue entre ces deux lois, mécaniste et finaliste, présentées comme exclusives l'une de l'autre. Dire que la matière n'a pas besoin de finalité, n'est-ce pas dire, tout simplement, que nos yeux mal clairvoyants n'aperçoivent pas dans la molécule chimique ses mouvements et ses harmonies, analogues à ce que nous lisons dans les cieux et que les théories atomistes commencent à nous faire déchiffrer ? Le grand paradoxe de Descartes fut de croire qu'il y a deux règnes dans la nature, la pensée et l'étendue, et qu'il n'y a nul rapport entre l'homme qui possède la raison et la bête qui est une machine. Peu à peu, la science a reconquis à la pensée ce domaine de l'animalité, d'où Descartes l'avait bannie. La finalité, sinon la pleine conscience, est descendue dans la vie. Aujourd'hui, on reporte la même barrière plus avant, entre la matière vivante et la matière brute ; ne sera-t-on pas obligé d'aller plus loin ?

Quelques auteurs parlent déjà d'une biologie des minéraux, c'est-à-dire de matériaux réputés brutes qui possèdent la vie, ou du moins ses éléments essentiels : l'activité, l'harmonie. Pour que la philosophie évite, ou de devenir une doctrine fuyante, modifiée à chaque conquête de la science, sans point fixe et par conséquent sans valeur ; ou de faire surgir entre elle-même et la science une antinomie inéluctable et une division dans l'esprit qui répugne, elle doit prendre, toujours et le plus possible, une position inexpugnable à la science. Or, définir la finalité d'une façon telle que tout progrès de la science et du mécanisme force à modifier cette définition, c'est se mettre de gaité de cœur dans une situation sans issue.

Enfin, Leibnitz ne se flattait-il pas de rétablir l'unité qui manque au système de Descartes ? Auguste Comte disait tout à l'heure avec Descartes : il y a des choses qui se font par géométrie et d'autres par raison, et Leibnitz dit : tout se fait à la fois par géométrie et par raison. Que faut-il croire ?

Pour que Leibnitz ait bien vu, et que le principe de finalité règne sur un domaine universel, comme le prescrit la croyance à une harmonie maxima, il faut que la causalité et la finalité ne s'excluent pas l'une l'autre ; que les causes efficientes et finales se surajoutent et s'impliquent, au lieu de se détruire. Voyons tour à tour à l'œuvre les deux définitions opposées.

Si la finalité se conçoit comme excluant la causalité en sorte que les causes finales ne règnent qu'à condition de détruire les causes efficientes, elles produisent des effets analogues à l'arrêt du soleil par Josué. Le soleil suit son cours en vertu d'une certaine cause efficiente mécanique. Il suspend sa course, ce jour-là, dans un but finaliste, pour permettre l'achèvement d'une victoire. Mais le mouvement du soleil est lié à toutes les révolutions des astres, aux lois générales de la mécanique, de la géométrie, de la raison. Ainsi l'enchaînement régulier et universel des lois de la nature est suspendu par une cause toute spéciale et capricieuse, et la finalité éclate d'autant plus, dans un tel exemple, que la causalité mécanique est mieux atténuée, confisquée au profit d'une puissance contraire. Est-ce là le maximum de la finalité ?

Si oui, la finalité serait au plus haut point réalisée dans un conte de fées où les citrouilles, qui doivent rester citrouilles de par les lois de la mécanique, de la raison, je dirai même de la finalité, les souris qui doivent rester souris, deviennent des laquais, des chevaux, des carrosses pour servir aux fins d'une

marraine qui a des volontés particulières, des filleules à elle et un pouvoir magicien, c'est-à-dire perturbateur. Le merveilleux ou le monstrueux, c'est-à-dire les volontés en même temps contradictoires, les hasards imprévus, les affirmations aussitôt niées, les ensembles décomposés aussitôt qu'intégrés, tout ce qui fait que l'esprit s'étourdit et se perd au milieu de fantasmagories sans ordre, sans unité, sans loi : voilà ce que serait la finalité, identique à l'impromptu. Ce serait un assez beau triomphe sur la causalité, une victoire du désordre sur l'ordre, du fortuit sur le rationnel ; et qu'est-ce qu'une finalité qui n'est pas une raison ? Si la cause finale sans la cause efficiente c'est la finalité sans la raison et sans l'ordre, ce n'est pas une finalité à vrai dire. Une pareille conception conviendrait dans un monde effectivement composé de deux parties, non-seulement distinctes, mais ennemies. Mais cette conception elle-même est fausse, et porte à douter de la réalité d'un monde ainsi divisé contre lui-même.

Prenons un exemple contraire, et voyons si la finalité véritable n'implique pas plutôt la causalité. La causalité mécanique se manifeste le plus brutalement, sans doute, par le meurtre inopiné d'un être sentant et pensant. La mort enlève, d'une égale indifférence, les vieillards et les jeunes gens, les hommes de bien et les criminels. Je suppose un homme vertueux, d'un caractère d'élite, utile à ses semblables, qui se promène dans une campagne, l'imagination toute pleine des plus riantes images ou peut-être des plus charitables desseins. Un chasseur maladroit, qui ne l'a pas remarqué, tire et le tue. Voilà bien la causalité mécanique : un doigt qui presse une détente, une charge meurtrière qui frappe sans vouloir et sans savoir ; une vie qui est rompue, c'est-à-dire des affections, des projets, des dévouements, toute une trame de

finalité, tout un ordre harmonieux troué, bouleversé par quelques atomes matériels. Ce n'est pas un paradoxe poétique d'affirmer que, dans un pareil cas, la finalité est la plus absente. Ce n'est pas un paradoxe non plus de dire que la véritable causalité est ici à son minimum. Ce coup de fusil est un cas fortuit, hasard et désordre.

Je suppose au contraire un contrebandier, qui a pour profession d'affronter toute sa vie les coups de feu des douaniers : il est tué un jour. Il y a là une finalité réelle. Le meilleur moyen à prendre pour se faire tuer par un douanier, c'est de se faire contrebandier. Ce n'est pas un coup de fusil tiré au hasard qui a fait le meurtre. Là aussi la causalité est au maximum. Le meurtre résulte d'une longue suite de délits et de répressions, de toute une succession de combats, de balles tirées cent fois sans atteindre le but, et dont une enfin atteint le but. Toute une série d'antécédents, la fréquentation, le milieu, l'entraînement, la passion du gain, l'ivresse du danger, sont les éléments multiples qui s'ajoutent, comme autant de causes, qui s'unissent pour produire un même effet, pour accabler en quelque sorte le misérable, et faire de lui à l'avance la victime prédestinée de cette tragédie. Il y a là un maximum de causalité, et à la fois, et par cela même, de finalité.

Les causes efficientes et finales s'impliquent et se soutiennent l'une l'autre, et concourent, par leur union étroite, à composer l'unité d'un même domaine dans lequel toutes deux se développent et règnent parallèlement. Unité de la cause et de la fin, unité aussi du domaine auquel toutes deux s'appliquent, telle est la seule conclusion qui nous paraisse légitime et nécessaire.

Ainsi, la causalité et la finalité ne s'excluent pas en droit. S'excluent-elles en fait, au moins dans quelques

cas singuliers, en sorte que les définitions ci-dessus se trouvent démenties par l'expérience et par conséquent non valables ? La question ne peut se résoudre qu'en abordant le détail des faits et en contrôlant, par l'examen des exemples les plus saillants dans les domaines divers, la justesse des lois énoncées.

Mettons d'abord de côté ce qui est, sans contestation aucune, fausse finalité, ce qu'on appelle la finalité extrinsèque, laquelle consisterait dans un rapport d'adaptation entre deux faits particuliers qui ne paraissent liés par aucune loi commune. Tantôt cette adaptation n'existe que dans l'imagination véritablement extravagante d'une philosophie cause-finaillère sans mesure et sans discernement. Tel l'exemple des levrettes qui seraient tachetées, dit un auteur, pour que ces taches elles-mêmes permettent de les distinguer mieux dans les boudoirs des femmes, qui sont obscurs.

Tantôt l'adaptation existe en effet, mais s'explique le plus simplement par une causalité mécanique. Fénelon serait mal venu à dire, aujourd'hui, qu'il y a un rapport admirable et vraiment providentiel entre la terre et sa destination, qui est de porter et de nourrir l'homme, parce qu'elle est juste assez dure pour que les hommes ne s'y enfoncent pas, et assez molle pour que la charrue la divise et la fertilise. Si, à ce compte seulement, la terre prouve Dieu, que faire de la lune dont le sol est un rocher compact et aride, ou de Jupiter, dont la surface est toute de brumes flottantes et changeantes, sinon des arguments contre Dieu ? Il y a sans doute une finalité dans le développement de la vie à la surface de la terre, mais encore ne faut-il pas en présenter la notion sous une forme trop anthropomorphique et naïve. Les mécanistes auraient beau jeu pour répondre que sur les planètes où les conditions de la vie étaient réalisées, la vie

s'est développée ; que sur les autres, elle n'est pas parue, et que le tout s'est fait par un simple rapport de cause à effet, sans volition intentionnelle ou mystérieuse. Mais tout cela est la caricature de la finalité. Les rapports de moyen à fin n'existent qu'en connexion naturelle avec la cause et l'effet, dans la finalité intrinsèque.

La finalité véritable suppose la causalité réciproque, l'action et réaction mutuelle de plusieurs éléments d'un même tout. Par exemple, l'organisme humain est finaliste, parce que l'inspiration du poumon produit les pulsations du cœur, et réciproquement. Un cercle vicieux nous menace. Lequel s'est mis en marche d'abord et a donné à l'autre le mouvement ? On peut concevoir les organismes compliqués d'aujourd'hui comme le résultat de dissociations antérieures et de complications successives et parallèles, survenues peu à peu dans les parties divisées et liées. Lequel est venu premier au monde, de l'œuf ou de la poule ? L'un et l'autre ne sont au début que les états latents ou patents, les alternances enveloppées ou développées, de la vie d'un même être, et ces oppositions, aujourd'hui absolues, s'atténuent et s'effacent à mesure qu'on remonte aux premiers anneaux de la durée et de la race, aux protozoaires primitifs.

Ainsi, la finalité la plus apparente consiste dans une correspondance, dont les résultats émerveillent et dont on ne voit pas les causes, entre deux points séparés du temps et de l'espace ; et, si cette finalité est réelle, c'est que ces deux points sont à quelques égards les deux éléments d'un même tout, et que cette harmonie finaliste coïncide, par une série d'intermédiaires bien gradués, avec une causalité mécanique et régulière. Quelques-unes de ces correspondances sont particulièrement frappantes, et posent le problème avec une précision et une vivacité singu-

lière, parce qu'elles déconcertent au premier abord par la suppression apparente de toute mécanique : par exemple, l'adaptation des organes sexuels entre deux corps différenciés dans l'espace, l'adaptation des divers actes de l'instinct entre plusieurs moments du temps.

Les correspondances dans l'espace sont les plus simples, et les plus faciles à réduire à la causalité, parce qu'elles peuvent s'être liées dans un temps antérieur. Il est puéril de supposer que l'homme et la femme ont été jadis un seul corps à deux figures, quatre bras et quatre jambes, en sorte que les deux moitiés séparées continuent aujourd'hui à se correspondre. Cela est puéril, parce que ni la causalité, ni la finalité ne comprennent l'existence de cet être aux organes doubles et superflus. Au contraire, il est légitime de supposer un devenir parallèle et une différenciation progressive des êtres vivants, d'abord analogues à des bourgeons produisant des rameaux tous homogènes, puis laissant apparaître par la division du travail l'organe de la génération, et à la fin la différence des sexes. On ne peut pas admettre, avec Platon, la réunion de l'homme parfait et de la femme parfaite dans un être double et grotesque. On peut admettre, avec la physiologie moderne, le progrès successif des colonies animales.

Ici, la causalité est satisfaite, parce que le parallélisme des organes s'explique par l'origine commune et les circonstances identiques de l'évolution, et la finalité est satisfaite, comme nous verrons, précisément, par la constance de ses lois qui s'exercent les mêmes dans les diverses parties de l'espace, et déterminent le développement parallèle de tous ces organes, bien qu'ils ne soient pas liés entre eux actuellement par une cause mécanique.

Les correspondances dans le temps sont plus

complexes, et nous font faire un pas de plus dans la voie de la finalité. Prenons les exemples toujours cités de la cellule de l'abeille, de la piqure de l'ichneumon. Il faut que la finalité coïncide avec la causalité et ne soit pas supplantée par elle. On doit rejeter la théorie de Descartes prise au pied de la lettre, qui compare le mouvement d'une abeille, pompant le suc d'une fleur, au déclenchement d'un ressort qui provoque la sonnerie d'une pendule. Une abeille pique un enfant auprès d'une ruche : dans la théorie des machines, il faut admettre que l'abeille a piqué l'enfant comme une pierre aurait pu le frapper, sans le vouloir, sans le savoir, sans le sentir. Il faut admettre, de proche en proche, que le chien aboie et mord sans en avoir aucune conscience ; et même, dans la plupart des cas, que les hommes agissant par réflexes, quand, par exemple, ils répondent aux attaques inopinées d'un assaillant par une défense précipitée, peuvent être comparés à de pures machines, aussi légitimement que ce chien qui mord quand un mendiant le frappe, ou cette abeille qui pique, quand un enfant la dérange. Il faut admettre, d'autre part, que tous les mouvements ont été disposés, dès l'origine du monde, de manière que le dard de l'abeille se détende au moment et au lieu précis où l'enfant passe à portée. On suppose une harmonie préétablie, c'est-à-dire la doctrine la plus sujette à caution parmi celles qui s'offrent pour expliquer l'ordre.

Enfin, si l'abeille, dans les moments successifs de sa vie, ne fait que dérouler un ressort successivement adapté aux plus diverses circonstances, chaque acte résultant de l'impulsion antérieure à laquelle cependant aucune relation intelligible ne le lie, on peut dire que ce mécanisme est identique au décousu le plus complet ; et que toutes ces causes mécaniques

si diverses, s'engrenant les unes dans les autres par le dehors, ressemblent plus aux effets continuellement interrompus du hasard, qu'au développement continûment identique d'une cause finaliste. Cette harmonie préétablie, qui n'est pas fondée sur l'ordre d'influence naturelle des êtres, est le contraire de la finalité. Cette succession de heurts décousus n'est que le minimum de la causalité ; et l'on peut dire que ce système, imaginé pour le plus grand triomphe de l'ordre et de la cause, conduit à la négation la plus absolue de l'harmonie et même du mécanisme.

Une autre explication, mécanique aussi, de l'instinct, ne s'expose pas aux mêmes critiques ni d'harmonie préétablie, ni de décousu. C'est celle de Darwin, exacte dans une certaine mesure, mais insuffisante. Si quelques partisans de la pétro-téléologie, trouvant sur les bords d'un fleuve un fragment de cristal de roche parfaitement sphérique, poli et transparent, s'étonnaient de cette harmonie parfaite et prétendaient y voir un dessein particulier de Dieu : Darwin répondrait que le fleuve, par un effet mécanique, détache les blocs des montagnes, les roule et les polit dans ses flots ; que, parmi tant de galets roulés, quelques uns sont ébauchés, quelques autres parfaitement sphériques ; les uns sont de substance vulgaire, les autres en cristal de roche ; et qu'enfin, ce fragment si harmonieux est le produit d'une rencontre heureuse de circonstances mécaniques, non finalistes. De même pour l'abeille, Darwin a raison de relier sa cellule parfaite à toutes les cellules ébauchées de ses congénères ou devancières. Cette multiplicité d'ébauches qui n'aboutissent pas, cette usure des races inférieures au contact des circonstances, est bien la part de la causalité mécanique qui est hasard et brutalité. Dans les espèces les plus basses, la nature jette par milliers ses graines pour que quelques-unes

trionphent. Mais ces lois, même mécaniques, quand elles se poursuivent régulièrement, sont un commencement de finalité ; et surtout l'usure qui explique l'échec des impuissants n'est pas le stimulant intérieur qui produit l'instinct. Darwin explique du devenir des choses quelques conditions extérieures ou inférieures, accessoires même ; l'explication principale n'est pas là.

Une autre explication mécanique serait tirée de l'organisme lui-même. Bien des fonctions instinctives reviennent à des besoins organiques. Il n'y a rien d'étonnant à ce que le ver à soie, par exemple, fasse toujours son cocon à une époque fixe de sa vie, après sa quatrième mue. C'est à ce moment que son corps, véritablement rempli du suc qui produit la soie, est stimulé par un besoin de dépense et déterminé à l'action. Mais la solution est spécieuse. Elle recule le problème qui se posera le même pour l'organisme ; et s'il est vrai que la finalité organique peut s'expliquer, comme nous avons vu, par les divisions et complications successives des causes efficientes, du moins reste-t-il que la plupart des opérations de l'instinct présentent un caractère pour ainsi dire social et non organique, et dont les conditions précédentes ne suffiraient pas à rendre compte.

Reste l'interprétation de Leibnitz par les consécutives empiriques, c'est-à-dire par une causalité proprement psychique qui donne naissance, de proche en proche, à toutes les harmonies signalées. L'abeille, construisant une cellule hexagonale, ne se pose pas un problème d'algèbre de maximum et de minimum et n'en cherche pas la solution. Mais elle vole, sachant qu'elle vole ; elle fait du miel, sachant qu'elle le fait, à peu près de la même manière qu'un homme, même distrait, se rend compte qu'il marche quand il marche, et qu'il s'arrête quand il s'arrête. Il y a un minimum

de conscience qui rattache l'abeille à son œuvre, et qui explique les progrès successifs de son art au contact de l'expérience. Les cellules sont hexagonales, parce que les ouvrières les plus économes ont fini par triompher, et, si elles n'avaient pas connaissance de cette économie elle-même, du moins possédaient-elles une conscience vague de leur activité au moment où elles agissaient.

De même pour la piqure de l'ichneumon. Le merveilleux qu'elle présente doit être diminué, chez l'insecte actuel, par la part du souvenir, de l'hérédité, du monoïdéisme. Il est absurde de supposer un insecte qui, piquant par hasard une chenille, la frappe toujours où il faut. Le merveilleux s'atténue, si l'ichneumon, pareil au somnambule, ne frappe que la chenille et que ce point, parce que sa connaissance s'y borne. Le malade hypnotisé reproduit article par article tous les mouvements exécutés devant lui, mais par l'intermédiaire de la conscience : il les voit et, les voyant seuls, les agit. L'ichneumon est quelque chose d'analogue. On ne peut pas l'expliquer par une simple causalité mécanique. Il faut admettre, chez lui, un minimum de connaissance et de monoïdéisme, de consécutions empiriques. Et enfin, de même qu'il est absurde de supposer au début du monde un mâle parfait et une femelle parfaite ne formant qu'un seul être, mais légitime de supposer des ébauches non différenciées de mâles et de femelles à venir ; de même, on exagérerait le mécanisme et le hasard en supposant au début quelques ichneumons parfaits qui déposeraient leurs œufs un peu partout, mais on peut admettre des ébauches d'insectes-chirurgiens à venir qui deviennent, par une différenciation progressive, les ichneumons parfaits d'aujourd'hui. Dans ce cas, la manière d'agir de l'insecte est celle du somnambule, psychique plutôt que mécanique. Il n'y a

pas seulement, chez lui, causalité régulière, et comme telle déjà finaliste, mais connaissance du but immédiat à atteindre, causalité vraiment psychique, par excellence finalité.

Quelle différence y a-t-il avec l'homme ? Celle-ci : que l'homme poursuit un but médiat, c'est-à-dire lointain, et qu'au lieu d'une relation simple entre le moyen présent et le but présent, il établit un rapport complexe, diversifié à l'infini par le raisonnement et l'abstraction, entre les moyens présents et la fin à venir. La finalité humaine n'est pas, comme a dit Kant, l'inverse de la finalité naturelle. Ce n'est pas la nature qui est une somnambule menant l'insecte à ses fins. C'est l'insecte lui-même qui tend à une fin lointaine, qu'il ignore, en poursuivant une fin prochaine qu'il connaît seule. L'homme fait de même. Les Romains, sachant et voulant conquérir le Samnium, travaillaient, sans le savoir et le vouloir encore, à la conquête du monde.

Il faut conclure. La fin n'exclut pas la cause, mais l'implique ; en telle sorte qu'à vouloir définir les causes mécaniques par l'exclusion des causes finales, ou réciproquement, on détruit le plus sûrement cela même qu'on voulait le mieux définir. L'une et l'autre expriment l'harmonie et l'ordre à des degrés différents, et il importe de respecter à la fois et cette unité qui les enveloppe toutes deux, et ces degrés qui les différencient. La causalité mécanique est déjà finaliste, parce qu'elle est cohérente avec elle-même, régulière dans son développement, constante dans ses effets. Mais cette causalité consiste pour chaque atome à suivre sa nature et sa loi, et l'on supprimerait à la fois les causes et les fins si l'on expliquait l'harmonie des révolutions célestes par l'attrait d'une puissance étrangère, qui rendrait chaque atome infidèle à son essence et à sa destination.

A l'autre bout de l'échelle des êtres, la finalité la plus haute est celle de l'homme, qui prend conscience à l'avance des buts et des moyens ; et cette finalité n'exclut pas la causalité , puisque toujours les mêmes moyens , suivant une loi constante , conduisent aux mêmes fins. Entre ces deux extrêmes, qu'y a-t-il ?

Kant s'efforce de faire voir que la finalité humaine est un cas tout particulier, et pour ainsi dire un monstre, et qu'il ne faut pas juger par elle de la finalité dans la nature, capable de poursuivre ses fins inconnues par des moyens qu'elle ne connaît pas davantage. Telle la fleur, tel l'organisme animal, qui se développent harmonieusement sans le savoir et vouloir. Ce somnambulisme, si on l'oppose d'une façon trop absolue à la clarté des volitions humaines, est très mystérieux ; et les choses mystérieuses, en philosophie, sont bientôt dangereuses. Nous voyons bien dans quel sens Kant a raison de nous prévenir contre une conception du monde trop anthropomorphique et mesquine. Les cas qui nous paraissent les plus frappants de finalité extrinsèque se réduisent à des éléments plus logiques et plus rationnels, au fond, soit de causalité mécanique, soit de finalité intrinsèque. Cette finalité intrinsèque elle-même ne résulte pas, comme Kant serait porté à l'admettre, d'un pouvoir mystérieux de la nature qui serait une véritable entité, aussi dangereuse en philosophie que l'anthropomorphisme naïf. La finalité s'oppose au mécanisme, parce que celui-ci est, par contraste avec elle, un mode de causalité extérieure, par chocs décousus que rien ne relie ou ne fait prévoir. La finalité est au contraire harmonie. Elle se relie au mécanisme, parce que celui-là même est en puissance, dans l'intérieur de chaque cause mécanique, tant qu'aucune autre cause ne la trouble, cohérence et fidélité

à soi-même. La finalité est, en ce sens, identique à la causalité portée à un degré supérieur.

La finalité enfin dépasse le mécanisme et se le subordonne, et fait prévoir la liberté. Le monde est comparable à un organisme composé d'un assemblage d'organes. Chacun d'eux est une totalité autonome dans l'intérieur de laquelle les causes mécaniques se développent réalisant l'idée directrice. Cette idée, qui détermine l'organisation des possibles, et par là se subordonne le mécanisme sans y contredire, n'est pas elle-même la résultante mécanique de conditions inférieures. « Elle naît de rien comme un monde, » comme la pensée elle-même, et ce mode de génération greffe à tout moment sur les causalités inférieures des raisons nouvelles de groupements et d'harmonies supérieures. Tout est antinomie dans la nature comme dans l'organisme lui-même, suivant la formule de Claude Bernard, entre le jeu mécanique des éléments et la spontanéité de l'idée. La finalité se sert du mécanisme et crée par lui du nouveau.

Bacon a tort de nier, dans les causes finales, la tendance universelle à l'harmonie, et, par conséquent, de ne pas voir dans leur recherche scientifique un guide souvent exact et avisé. Il a raison de croire qu'on retrouve partout, sous les fins réalisées, un ordre mécaniste. Cette liaison constante des deux causes n'est pas aussi exotérique et superficielle qu'on pourrait le croire d'après la critique du Jugement, qui semble admettre deux ordres de causes dont chacune se suffit, qui font double emploi, et qui pourtant s'imposent toutes deux. Le mécanisme, dès qu'il se développe dans l'intérieur d'un être sans interruptions adventices, devient finaliste ; et la finalité ne peut être sans le mécanisme. Le mécanisme brutal, et peu à peu identique au hasard, peu à peu supprimé par cela même, se manifeste chez les êtres

les plus passifs, chez lesquels la nature intime s'efface et s'évanouit en face des impulsions extérieures plus puissantes. Le contraire a lieu chez les êtres plus relevés dont la nature intérieure s'assimile et dompte les éléments adventices.

Il faut prendre garde seulement de se tromper sur la valeur apparente de certaines harmonies et de certaines lois. La serrure, le tas de graviers, la nébuleuse ne sont pas des êtres, mais des agglomérations d'êtres. Leur unité individuelle n'est qu'apparente. Leur ajustage s'explique ici par la finalité adventice du forgeron, là par une rencontre fortuite, ailleurs par la concordance de toutes les affinités partielles. Il faut tenir compte des mille éléments qui se diversifient pour nous égarer ; mais, dans leur fond intime, la cause mécanique, non interrompue, tend à rester la même, évitant la contradiction et le désordre. La finalité évolue, par des lois régulières, vers une harmonie infinie et vers un ordre parfait. L'une est la cime de l'autre, et plus nous nous élevons dans cette série des lois intelligibles, en complexité et en compréhension, plus les éléments idéaux se subordonnent les conditions sensibles ; et la doctrine de la réalité de la raison et de l'idéal paraît s'imposer davantage, à l'exclusion des théories négatives.

V

Ainsi la substance, la cause, la fin se disposent en hiérarchie régulière. On les pourrait définir : l'activité immanente, l'activité transitive, l'activité réfléchie. On n'est quelque chose qu'à condition d'agir de

quelque manière, et la substance devient la cause. On n'agit qu'à condition de se répandre au dehors et la cause se fait transitive. On ne se répand qu'à condition de rester fidèle à soi-même, harmonieux en soi et principe d'harmonie au dehors, et la cause se fait fin. La substance est repos et l'activité est mouvement. La cause est divergence et la fin convergence. Mais toutes ces oppositions se fondent et se concilient.

Peut-on pousser plus loin la même gradation ; et faire de l'activité propre à l'homme, je veux dire à l'homme en pleine possession et conscience de son être et de sa loi, peut-on faire de l'activité morale un échelon supérieur des activités précédentes ? Faut-il admettre, avec la critique de Kant, au moins ici un saut dans la nature et une opposition absolue entre les lois ? Faut-il, au contraire, effacer toute différence, et réduire la volonté libre à l'adaptation finaliste et peu à peu mécanique, comme Stuart Mill et Spencer ? La volonté libre est-elle pour nous un cas irréductible à notre explication générale des choses, et une raison d'échec ?

Marquons d'abord avec force que notre doctrine est loin d'être l'empirisme. Stuart Mill ramène l'idée de justice tout entière à l'idée de vengeance. Il est certain que, psychologiquement et historiquement, l'humanité et chaque homme passent peu à peu des sentiments inférieurs aux sentiments proprement moraux. Il est non moins certain que la vengeance en soi et la justice en soi sont deux contraires, puisque l'une est l'idée de satisfaction personnelle et l'autre l'idée de loi universelle. Or, rien n'est plus différent, à coup sûr, que de se placer pour juger de la valeur d'un acte soit à son point de vue particulier, soit, abstraction faite de celui-ci, au point de vue universel.

On pourrait dire que les empiriques sont dans le vrai comme historiens, et dans le faux comme critiques. Il est vrai que la race et l'individu progressent sans cesse de l'égoïsme au désintéressement. Il est plus vrai encore que ce n'est pas à force de rechercher l'égoïsme qu'on devient désintéressé. C'est l'idée du désintéressement qui, apparue au milieu même des actions égoïstes, détermine par sa présence une comparaison, et peu à peu un choix et une direction nouvelle. C'est le principe purement idéal qui dirige l'évolution du réel, bien loin que le réel lui-même le produise et en fasse sa loi.

Kant tombe sans doute dans l'erreur inverse, en ne tenant aucun compte des intermédiaires empiriques par lesquels la vie humaine se développe peu à peu, d'un idéal inférieur à un autre plus relevé. Nous voudrions faire voir, au contraire, que, d'une part, chaque principe nouveau, tel que la justice, demeure nettement distinct d'un principe antérieur tel que la vengeance ; mais qu'il y a là comme une hiérarchie de principes qui s'appuient les uns sur les autres, qui forment une série ininterrompue, et qu'il est impossible de rendre compte d'un seul, fût-ce le devoir, si on l'isole des autres. Dès lors, les rapprochements, quelquefois heureux, entre une certaine moralité apparente des animaux supérieurs et les manifestations les plus basses de certaines races humaines, dont les philosophes positivistes se font une preuve et les rationalistes un scandale, reprendraient leur place légitime dans cette échelle de la nature qui ne fait pas de sauts, et qui prépare chaque révolution nouvelle par une évolution antérieure.

C'est dire qu'on doit trouver une âme de moralité croissante dans tous les sentiments qui composent la vie. L'idée de vengeance, si basse soit-elle vis-à-vis de la loi morale pure, est déjà supérieure à l'apathie

et à l'indifférence. Elle suppose une conception de la dignité, et quelquefois de la solidarité, qui est une expression inexacte sans doute, mais enfin une expression quelconque, du respect de soi et de la loi. On passe ainsi des inclinations égoïstes : amour de la vie, de la liberté, de la propriété, du commandement, de l'immortalité et de la gloire ; d'abord aux inclinations altruistes : amour de la famille, de la patrie, de l'humanité, de la nature ; et enfin aux inclinations purement idéales : l'amour du vrai, du beau, du bien, de Dieu lui-même.

On verrait aisément, d'une part, que chacun de ces termes n'est pas absolument égoïste, ni absolument désintéressé, mais un mélange d'amour de soi et d'amour d'autrui. A peine en faut-il excepter peut-être le premier de tous, car peut-on s'aimer soi-même et la vie sans aimer quelque but et sans se répandre au dehors ? et peut-être le dernier de tous, car peut-on aimer Dieu d'un pur amour et d'un oubli complet du fini dans l'infini ?

De même, chacun de ces termes n'est qu'une partie du tout, et celui-là se condamne à n'être qu'une âme mutilée qui jette au nom d'un idéal partiel l'anathème aux autres éléments de la vie ; condamnant, par exemple, le sentiment religieux au nom de la science, ou la recherche scientifique au nom d'un dogme, ou la morale par le plaisir de l'art, ou l'art par le sérieux de la vie.

De même encore, si l'un quelconque de ces sentiments successifs dont la loi morale se revêt prétend s'isoler des autres, il perd dans le sentiment inférieur son appui, dans le sentiment supérieur sa raison d'agir et d'être. Il aboutit à se ruiner lui-même. Le cosmopolite, qui supprime purement et simplement la patrie, commet la même faute que Platon qui supprime la famille dans la patrie ; et le chauvi-

nisme, qui ne veut voir dans le patriotisme qu'un amour exclusif de soi et une guerre à autrui, nous ramène aux anarchies féodales et à l'idéal inférieur d'une patrie enclose par un mur, sans expansion possible et sans progrès.

Soient d'autre part des notions plus exclusivement morales. Les polémiques contemporaines sur les rapports de la justice et de la charité dérivent toujours de la même erreur qui consiste dans l'opposition absolue des principes.

Ces deux conceptions séparées, la loi et l'amour, deviennent ou l'égoïsme ou l'intolérance; liées, elles sont le progrès moral. Il n'y a pas entre elles la différence soit d'un sentiment capricieux comme les autres, et qui a besoin d'être réglé, en face d'une loi qui sert de règle; soit d'un élan généreux de la conscience, à la conquête du meilleur, en face d'une formule sèche, et vide de fécondité inventive, en matière morale. La justice est l'expression, devenue conscience chez tous, des progrès moraux réalisés dans la race. La charité est l'expression à peine entrevue des progrès ultérieurs à réaliser. Il est juste aujourd'hui de ne pas tuer et dévorer un ennemi vaincu. C'était charité autrefois, et ce l'est encore chez certaines peuplades. C'est charité aujourd'hui de proscrire la guerre ou la peine de mort, et quelque jour ce sera justice. La justice ne suffit pas, parce qu'il ne faut pas s'en tenir, dans la vie morale, aux progrès acquis, mais aller plus loin; et la charité qui ne se fonde pas sur un respect préalable de la justice est illusoire, parce que la première condition, pour aller plus loin, est de ne pas revenir sur ses pas.

La charité a pour dernière limite le sacrifice de son être. Ce sacrifice ne se comprend pas d'une morale positive, qui admet seulement l'altruisme dans la mesure où l'égoïsme s'en sert pour arriver à son but;

par exemple, un minimum d'altruisme dans le mariage, pour rendre l'homme marié en définitive plus heureux et plus égoïste que le célibataire. Le sacrifice est à sa place dans une morale métaphysique, qui croit à la valeur en soi de la vertu universelle à laquelle notre vertu coopère, à la beauté du drame auquel les acteurs se subordonnent jusqu'à s'oublier. Quelquefois enfin le sacrifice a été inutile. Il n'est alors pour Stuart Mill qu'un gaspillage de temps et de peine, pour tout dire une faute ; excusable et, dans certains cas, même bon à encourager, soit par l'exemple qu'il donne d'où se tirent des effets utiles, soit parce qu'il est le résultat d'un élan social, et pour ainsi dire d'une vitesse acquise, et que nulle force ne peut se déployer sans dépasser un moment, en pure perte, le but une fois atteint.

Pour prendre un exemple, l'empirisme louerait les cavaliers de Reischoffen se faisant tuer pour couvrir la retraite, et blâmerait le dernier carré de Waterloo se faisant tuer pour l'honneur. Une morale du devoir dirait au contraire, sans diminuer la valeur des premiers, que les seconds présentent un exemple plus frappant encore du triomphe du devoir sur l'inclination ; et une métaphysique rationnelle y verrait un cas particulier, et le plus élevé, du triomphe général de l'idée sur la matière qui éclate à tous ses degrés. Nous n'exagérons rien d'ailleurs. Une morale qui se donnerait pour idéal le sacrifice inutile serait analogue à un dilettantisme du suicide. L'anéantissement d'un individu, même par sa volonté propre, est l'anéantissement d'une fin, et ne se justifie que comme la condition du triomphe immédiat ou lointain d'une finalité plus haute. Il y a des cas, comme dit Guyau, où tout un monde de finalité et d'effort se ramasse et s'intègre dans un acte isolé ; il faut concevoir un accord harmonieux de chaque fin

individuelle prise à part et de la finalité totale assemblée.

Les empiriques abaissent trop la valeur individuelle de l'effort en face du résultat obtenu. Kant, au contraire, exalte trop ce même effort aux dépens des conquêtes qui lui sont dues à lui-même. C'est, dans la morale kantienne, un paradoxe sans justification que d'avoir mis sur un même degré d'indifférence, à l'égard de la loi morale, les avantages adventices de la fortune ou de la naissance, et la supériorité réellement interne et morale d'une disposition à faire le bien et à aimer. La doctrine est vraie appliquée à un acte isolé. Un acte isolé de vertu coûte moins d'effort et suppose un déploiement moindre de moralité, au moment même, chez l'homme qui a l'habitude de la vertu que chez un autre. Il n'en est pas moins vrai que l'homme vertueux présente dans son ensemble, dans la série des efforts soutenus par lui-même et par sa race, une moralité bien supérieure ; et que la doctrine de Kant aboutit naturellement à l'épigramme célèbre « qu'il est regrettable d'être né vertueux », parce qu'elle est une sorte d'atomisme moral, et que, voulant décomposer la vertu en moments successifs, elle la fait à la fin s'évanouir.

Il serait absurde d'admettre que la moralité n'a pas pour but de conquérir, sinon la nature, au moins l'homme lui-même ; et il serait contradictoire de penser que la vertu a pour but de soumettre l'homme, et que l'homme est d'autant moins vertueux qu'il lui est plus soumis. On peut, sans doute, apporter des discussions subtiles sur la différence du mérite et de la sainteté, de la vertu qui s'acquiert et de la vertu sans lutte. On n'aboutit pas à séparer ces deux concepts : la sainteté et la vertu ; ou, si l'on y réussit, c'est pour dire, avec les stoïciens, que le sage est plus que Dieu : qu'a-t-on gagné ?

Cette exaltation de l'effort paraît le fait d'une expérience naïve qui voit avec le progrès des mœurs diminuer les grandes occasions de souffrir. Le courage des martyrs ne se déploie pas quand la féroce des bourreaux ne s'exerce plus. Le progrès moral pour l'humanité serait-il de revenir en arrière? N'est-ce pas faire du courage physique, qui nous étonne davantage, un critérium trop grossier de sensibilité morale? Ce qui se perd en force brutale se gagne en délicatesse et en scrupule. Les consciences se font plus difficiles, la loi morale plus sévère, et chaque progrès acquis rend à la fois la route plus facile et le devoir plus exigible. Ainsi, d'un bout à l'autre de la vie morale, les degrés se succèdent pas à pas. Chaque puissance inférieure est un moyen pour monter plus haut, et chaque doctrine supérieure se distingue par un caractère qui lui est propre et qui la fait être d'un ordre plus relevé.

La vie morale apparaît donc un développement continu de puissances et d'actes perpétuellement liés. Se lie-t-elle ainsi aux développements inférieurs et à la finalité qui précède? L'acte moral suppose à la fois la loi qui commande et la volonté qui choisit : impératif et liberté, tels sont les deux termes qu'il faut examiner tour à tour.

L'impératif moral est, chez Kant, tellement distinct de toutes lois spéculatives et sensibles, qu'aucune liaison n'est concevable entre les deux domaines, moral et amoral. L'impératif commande, parce qu'il commande; et l'on doit s'y soumettre sans autre motif. On impose ainsi à l'homme raisonnable la nécessité d'obéir sans raison. La croyance au devoir devient un fait d'un ordre à part qui, ne se liant à aucun autre, présente les caractères d'une intuition et presque d'une unification avec le Dieu moral, comme dans l'extase alexandrine.

Dès lors, on peut dire avec les stoïciens que, cet acte étant isolé et également distinct de tous les autres, tous les autres sont également indifférents. La moralité n'est plus le bien suprême, mais le bien unique. Le mal est le même de tuer une mouche ou de tuer son père, et la valeur morale des différents actes ne peut plus se déterminer d'après aucun critérium, puisque la seule distinction que nous puissions faire tient à leur degré de perfection et de finalité, et que la finalité n'a que faire avec la morale. Il faut croire, avec les cyniques, que tous les actes de la vie civile sont également arbitraires pour la vie morale, et qu'il n'y a pas plus de moralité dans le mariage que dans le concubinat, dans la décence que dans l'impudeur. On peut conclure enfin, avec le quiétisme et ses plus récents adeptes, que l'idée de responsabilité est grossière ; qu'elle suppose, entre la volonté morale de tuer et le fait d'être décapité, un rapport qui ne peut pas s'établir, nouveau Wehrgeld, par lequel on croirait volontiers que l'assassin dût subir une fois la peine de mort pour un crime commis, et deux fois pour deux crimes.

Cette dernière conséquence du système, qui a été la plus profondément déduite, fait bien voir l'alternative qui se pose. Ou bien il faut admettre toutes ces conséquences, parce qu'il n'y a, en effet, aucun rapport entre la volonté d'agir et l'action, entre le monde sensible qui nous est présenté et les volontés internes qui l'animent et qui, à la manière de Fichte, le créent. On aboutit ainsi à un dualisme qu'il n'est plus possible de surmonter, à un monde sans raison et à une raison sans réalité, à une volonté qui veut le bien et qui est impuissante, puisque tous ses actes, de quelque intention qu'ils soient animés, sont également inhabiles à exprimer le bien ou le mal dans le monde. La même doctrine, qui présente le devoir comme la

loi fondamentale et la seule vraie d'ici-bas, fait de la loi morale une étrangère qui ne peut ni s'exprimer, ni se réaliser, ni se démontrer ; si bien que les hommes mettront ensuite leur grandeur à obéir à la loi morale qu'ils croient vraie sans pouvoir la prouver ; qu'ils mettront ensuite leur grandeur à obéir à la loi morale la sachant fausse et à être dupes ; et qu'ils mettront enfin leur grandeur à n'être pas dupes, quand ils jugeront trop légère la nourriture qui est faite « de l'ombre d'une ombre ».

Ou bien, au contraire, il faut admettre que, sans doute, la loi morale ne se prouve pas par $A+B$, non plus que la finalité elle-même ou la causalité, mais que toutes ces lois sont également des postulats qui s'enchainent, qui se soutiennent par leur liaison réciproque, et que la loi morale est le couronnement naturel d'un monde bien lié, et non pas un à-coup étranger au monde, et sans lien avec la réalité et la pensée.

Ainsi, la moralité ne s'isole pas sous peine de se détruire. Elle se greffe sur les causes finales ; et, dans une certaine mesure, s'explique par elles, parce qu'elle leur emprunte sa matière et le critérium de la perfection. Sans la finalité, la moralité se réduit à cette tautologie qu'on a le devoir de faire son devoir, cela signifie de réaliser de plus en plus des perfections de plus en plus hautes. Mais la perfection se mesure par la finalité. Le devoir emprunte à la finalité sa matière.

Inversement, sa forme lui est propre. Le concept d'obligation est quelque chose de nouveau, que la connaissance purement spéculative ne donne pas. La finalité n'est jamais qu'une adaptation plus ou moins extérieure des moyens aux fins. Un peuple d'automates, dont les mouvements seraient coordonnés, présenterait la plus grande finalité apparente. Il ne serait pas moral. La moralité ne consiste pas seule-

ment à poursuivre une fin, comme l'abeille faisant sa cellule, mais à savoir, après comparaison des fins réalisées et des fins à réaliser, que celles-ci l'emportent sur celles-là en perfection et en dignité, et à vouloir à cause de ce qu'on sait. Le respect est, comme l'a dit Kant, le sentiment par excellence moral, la barrière infranchissable qui sépare le devoir du dilettantisme et de l'art ; et c'est ce respect de la loi qui détermine l'homme, en présence d'une perfection conçue comme supérieure, à tendre de lui-même à cette perfection par un acte de soumission propre à sa destinée rationnelle qui est de coopérer le plus possible au triomphe de la raison dans les choses.

La finalité est nécessaire à la moralité, parce qu'elle en est une condition inférieure est nécessaire ; elle lui fournit sa matière et sa raison d'être. Si la patrie n'était pas, en elle-même, une finalité plus haute que l'individu, d'où viendrait donc pour l'individu le devoir de se sacrifier à la patrie ? Tout devoir suppose un rapport de subordination et par conséquent une hiérarchie de moyens et fins. Ainsi se trouve vérifiée, pour l'impératif moral, cette loi de hiérarchie que nous nous proposons d'établir. L'impératif se lie à la finalité par le critérium dont il a besoin, et s'en distingue par sa forme proprement obligatoire.

En est-il de même de la liberté, et peut-elle être, elle aussi, un principe pour ainsi dire moyen, lié à certains égards aux modes inférieurs de l'activité mécanique, et à certains égards autonome ? Ne faut-il pas, au contraire, ou qu'elle soit d'une façon absolue ou qu'elle ne soit pas, en sorte que le dilemme se pose : ou d'abolir la liberté et avec elle la moralité, ou de faire de la liberté et de la moralité quelque principe à part, sans lien avec les activités antérieures ?

Les uns admettent un déterminisme absolu, les autres une liberté inconditionnée. Il y a place peut-être

pour une théorie moins entière, qui fasse la part à la fois de l'ordre universel dans la nature et de l'autonomie individuelle dans l'homme. L'antinomie qui semble invincible à l'esprit moderne se pose entre la science et la conscience, entre les idées d'ordre et de liberté ; quelle solution est possible ?

Il faut écarter celle de Kant comme artificielle. Séparer l'être en deux tronçons, noumène et phénomène, qui doivent se rapporter l'un à l'autre, et dont on ne peut définir le rapport, réconcilier l'ordre et la liberté à condition de les mettre dans deux domaines qui ne présentent aucun lien commun, c'est les limiter l'un par l'autre et les sacrifier tous deux sans profit. Une véritable conciliation doit faire sortir de l'activité même l'idée d'ordre, et montrer le développement parallèle de ces deux principes qui se soutiennent l'un l'autre et ne se combattent pas. L'ordre et la finalité arrivant à leur maximum, là où l'activité et la liberté sont au plus haut point.

Il faut opposer dès lors à une liberté capricieuse une liberté ordonnée, et à une liberté absolue, une liberté relative. Ainsi, la définition de la liberté oscille toujours entre les deux hypothèses prévues par Epicure et les Stoïciens. Si la liberté est identique au hasard, elle doit se réduire et disparaître devant la science, et toutes deux sont inconciliables. Mais si la liberté s'oppose au caprice comme au mécanisme, si elle est le rapport qui existe entre les actes d'un être et sa nature idéale définie par raison : alors la liberté consiste à ne dépendre que de soi-même, non pas même dans tout son être, mais dans ce qui en est la différence spécifique essentielle. La liberté pour l'homme ne consiste pas à échapper aux conditions corporelles, mais à ne pas dépendre de ces conditions dans sa raison. Chaque degré successif dans la nature est une condition nécessaire, mais insuffisante, pour le degré

supérieur, et qui laisse sa part d'autonomie à l'acte plus relevé dans le domaine qui lui est propre. La liberté est ainsi dépendante de quelques conditions sans être anéantie.

Il est facile de remarquer que la plupart des auteurs qui nient la liberté ressemblent à Timon, devenu misanthrope pour s'être fait des hommes une idée trop haute et fausse. Les mécanistes, dès qu'ils aperçoivent un signe de passivité dans l'âme, par exemple au sujet de l'hypnotisme, concluent à la négation absolue de toute liberté. C'est la doctrine du tout ou rien : ou l'homme est libre, ou il ne l'est pas. Or, toute doctrine intransigeante s'est montrée fausse. Telle la formule de Parménide : l'être est ou n'est pas ; telle la formule stoïcienne : on est sage ou fou. Il y a partout des intermédiaires.

La liberté, elle aussi, devient. Elle n'est pas une entité nue, sans rapports avec les conditions naturelles, capable de troubler leur ordre et de déchirer çà et là le tissu harmonieux du monde. Elle est identique à l'activité, mêlée de plus et de moins, dépendant d'elle-même et du dehors, tantôt exaltée, tantôt affaiblie. La liberté absolue n'existe pas pour l'homme, parce qu'elle serait indifférence. Le mécanisme absolu n'existe pas, parce qu'il supposerait une série de chocs extérieurs sans liens entre eux ; il serait identique au hasard. Dieu seul est liberté absolue et activité pure ; le néant seul est purement passif et serf. Le monde est un théâtre dans lequel des activités diverses se déploient, influant les unes sur les autres dans des mesures différentes.

La science observe que certains faits sont déterminés dans une mesure plus ou moins large par des conditions antérieures ; elle en conclut que tout fait est complètement déterminé par d'autres faits. C'est produire un cercle vicieux. Soit le monde a b c ; la

science explique a par b c ; explique b par a c ; explique c par a b. Dès qu'elle s'occupe d'un être, c'est pour l'annihiler en fonction des autres. Elle met la passivité partout, l'activité nulle part, et ne peut plus même expliquer cette passivité, puisque rien d'actif n'est là pour en rendre compte.

Au contraire, la réalité suppose une série d'activités plus ou moins développées entrant en lutte les unes avec les autres. Les unes ont plus d'influence, les autres moins ; la liberté est un maximum d'action. Ni l'activité absolue, ni la liberté absolue ; ni la passivité absolue, ni la servitude absolue n'existent parmi nous que comme purs concepts et limites idéales. La liberté pure n'est pas ; une certaine liberté existe, mêlée de plus et de moins, comme l'activité elle-même, soumise à de certaines conditions et se soulevant au-dessus de ces conditions mêmes qui tracent une limite inférieure, ou plutôt qui donnent un appui préalable à l'acte ultérieur, parfaitement autonome dans le choix qu'il fait d'un possible, entre un nombre infini d'alternatives.

La nature est, à tous ses degrés, comparable à une formule mathématique, qui admet sous des conditions définies deux solutions contradictoires. Un même trinôme se satisfait par les deux racines, positive et négative. L'alternative morale consiste de même dans le choix du oui et du non. Les termes en sont posés à l'avance ; le choix est libre. La liberté est ainsi relative et réelle, liée et distincte. Par là s'achève notre démonstration que la moralité, dans sa loi et dans son être, se greffe sur la finalité ; et, tout en se liant à elle, s'en distingue, comme un terme nouveau, dans la hiérarchie ascendante que nous avons parcourue jusqu'ici : substance, causalité, finalité, devoir.

Enfin, ce principe nouveau, le devoir, nous fait faire un pas de plus dans le réalisme métaphysique

et le rationalisme. D'une part, l'obligation morale n'est pas affaire de certitude sensible ni mathématique, mais d'un ordre à part proprement appelé moral, et qui, précisément parce qu'elle ne se fonde sur rien qui se touche ou qui se démontre, doit être l'affirmation la plus éclatante de la croyance de l'esprit humain à la supériorité du droit sur le fait et à l'action efficace de l'idéal capable de déterminer le réel. Et d'autre part, ce même devoir, qui apparaît comme un maximum de détachement à l'égard des sens et de foi à l'idéal, se trouve en fait l'affirmation métaphysique minima à laquelle aucune doctrine critique ou criticiste ne peut refuser son adhésion sous peine, si elle est cohérente, de devenir peu à peu complètement nominaliste et sceptique, en sorte que cette idée du devoir est comme le point d'arrêt qui impose un terme à toute dissolution des idées rationnelles par la critique, et qui permet de concevoir la reconstruction dogmatique du monde sur ce nouveau fondement.

Le devoir est ainsi un maximum de croyances réalistes et une restriction minima opposée au nominalisme ; et la croyance morale, bien loin d'être indifférente à la métaphysique rationnelle, en paraît être à la fois la base la plus solide et la conséquence la plus audacieuse. Le réalisme métaphysique est enveloppé tout entier dans la seule doctrine du devoir.

VI

Le bien est une forme du beau. La morale rentre dans l'esthétique comme l'espèce dans le genre, et la hiérarchie que nous poursuivons d'idée en idée, depuis la substance et la cause jusqu'à la fin et au bien, aboutit en dernière analyse à la beauté. Le beau est étudié, depuis Kant, non-seulement pour l'intérêt qu'il présente en soi-même dans une doctrine de l'art, mais encore et surtout comme élément de la plus haute importance en métaphysique générale, et comme fournissant des indications et des solutions précieuses pour les problèmes d'ordre ontologique.

D'abord, il y a des rapports étroits entre cette triple forme de l'être : le beau, le vrai et le bien. Le principe d'harmonie est l'âme de la science, de la morale et de l'esthétique ; on peut donc attribuer aux solutions esthétiques au moins une valeur d'exemple et en quelque sorte de symbole pour les autres branches de la philosophie. De plus, l'esthétique est le domaine de la sensibilité par excellence, c'est-à-dire de celle qui, dégagée de tout contrôle et de tout intérêt matériel ou pratique, a pour objet des idées pures dont toute la réalité consiste dans leur perfection. On comprend dès lors que, pour une philosophie platonicienne qui mesure l'être sur le degré de perfection de la pensée, l'esthétique apparaisse comme le dernier terme de la dialectique ascendante de la matière à l'idée. C'est ce qui arrive, en effet, chez Schelling et Hegel qui font de l'art l'exercice le

plus élevé de l'activité humaine, au-dessus de la science et de la morale, et même de la religion. En un sens, l'esthétique, qui traite de l'idéal seulement comme concevable et le réalise seulement dans l'intuition, paraît avoir quelque chose de plus abstrait et de moins réel que la morale, qui conçoit l'idéal comme devant se réaliser en fait et le traduit en acte dans ses œuvres. Mais, si l'on se reporte à une distinction légitime entre ce qui est abstrait « *post rem* » et ce qui est idéal « *ante rem* », il sera naturel de trouver dans l'art une certaine raison d'être de la morale, et dans la contemplation esthétique le terme, en effet, le plus élevé de toute progression rationnelle du phénomène à l'être, de la nature sensible à Dieu intelligible.

Nous devons répéter, à propos du beau, ce qui a été dit à propos du bien. L'empirisme a tort d'identifier le beau, qui est une finalité sans fin, à l'utile, qui est une finalité pratique. Il a raison de faire voir comment l'esprit, par une élimination progressive de l'intérêt immédiat, passe de la notion de l'utile à la notion du beau, soit par l'intermédiaire du souvenir de l'utile qui est la réminiscence ancestrale, soit par l'intermédiaire de l'image de l'utile, qui est le jeu. Ce rapport n'est pas arbitraire : il tient à un rapport réel entre les idées. La finalité est leur moyen terme. L'utile est une finalité extrinsèque ; le beau, une finalité intérieure. Il y a entre eux cette différence que l'utile est une harmonie partielle, un fragment qui n'a de valeur que par autre chose ; le beau, une harmonie totale, un absolu. Chaque partie de l'œuvre d'art est une utilité ; et toutes les utilités du monde forment une totalité qui est belle. Le monde tout entier est une œuvre d'art, et l'œuvre d'art est un petit monde obtenu par abstraction en la séparant de tous ses tenants et aboutissants. L'utile est une tendance au beau ;

tout ce qui existe est, dans une certaine mesure, empreint de beauté.

On a critiqué la formule : « l'unité dans la multiplicité » comme donnant du beau une définition qui s'applique à tout et partout. C'est pour ce motif précisément qu'il faut l'adopter. La beauté n'est pas quelque chose d'extraordinaire qui se présente ici et pas là. Partout il y a beauté dans la mesure où il y a unité et perfection. Il n'y a pas des choses belles et des choses laides, mais en toutes choses des éléments de beauté et des éléments de laideur. La beauté est répandue partout, sous une forme plus ou moins ébauchée, au même titre que la vérité et la bonté. La beauté met en relief les rapports ; elle est, suivant une formule sans parents avoués, « la splendeur du vrai, » parce qu'elle est la manifestation apparente, la mise en forme sensible des relations intelligibles. Elle est le bien, non pas qu'elle donne des leçons exotériques de morale, mais parce qu'elle présente les caractères essentiels du bien, la suffisance et l'autonomie. Elle ne se joue pas à la surface des choses. Elle est l'expression du principe interne de perfection, partout répandu et partout présent. Il n'y a pas de saut dans la nature, pas de solution entre les formes différentes de l'être, entre les conditions inférieures de la vie, telles que la substance et la cause, et ses conditions supérieures, telles que le bien et le beau. La beauté est le couronnement et la raison d'être de l'ouvrage. Elle n'est rien d'exceptionnel et d'à part ; mais la forme dernière venue et la plus parfaite des essences intelligibles.

La théorie du sublime a été renouvelée par Kant. On disait avant lui : « le sublime est la cime du beau ». Ici, comme partout, Kant a voulu réagir, par ses analyses profondes, contre une philosophie paresseuse et une identification superficielle. Peut-être a-t-il,

ici, dépassé le but. Il est difficile de concevoir que le beau et le sublime s'opposent, comme il le veut, de la même manière que s'opposent le sujet et l'objet. C'est, d'après Schopenhauer, pour avoir introduit dans le problème esthétique des considérations morales étrangères, que Kant s'est trompé sur la valeur du sublime. On comprend bien, par exemple, que le sublime du « qu'il mourût ! » réside tout entier dans la pensée du vieil Horace ; mais, quand la mer apaisée nous apparaît belle, et que la mer en fureur apparaît sublime, peut-on dire avec raison que, dans le premier cas, c'est le spectacle qui est beau, et, dans le second, le spectateur qui est sublime ?

Il est plus simple, et plus conforme aux faits, de chercher la sublimité, comme la beauté, dans l'objet placé devant nous. Or, deux éléments constituent la beauté : la force et l'harmonie ; et le sublime semble consister dans un défaut d'équilibre entre la force qui se manifeste hautement et l'harmonie qui ne se montre pas. Mais la différence entre le sublime et le désordre, c'est que le désordre est un manque effectif d'harmonie, une force se déployant sans règle. Dans le sublime, au contraire, nous pressentons une harmonie qui nous échappe, parce qu'elle déborde notre entendement fini et qu'elle apparaîtrait seulement à un entendement infini. Nous trouvons sublime un orage, sans doute parce que nous éprouvons que toute cette fougue apparente des éléments est ordonnée et comprise par un entendement comme celui de Dieu. Nous trouvons sublime le vieil Horace, parce que nous comprenons que son mépris de la vie, qui est un paradoxe et un désordre aux yeux de l'expérience vulgaire, est une sagesse aux yeux de la raison infinie qui est la loi morale. Nous pourrions dire, dans une formule analogue à celle de Kant, que ce qui nous apparaissait comme infini au regard de notre enten-

dement fini, nous apparaît comme fini au regard d'un entendement infini.

De cette façon, il ne subsiste qu'une différence de degré entre le beau et le sublime. On pourrait reprendre l'ancienne formule mieux comprise, et dire que le sublime est une sorte de maximum de la beauté, compris par un entendement dont la sagesse infinie est comme notre propre sagesse, portée au plus haut degré. Ainsi apparaît une fois de plus l'unité de plan dans la nature et jusque dans ses principes supra-sensibles. On passe par une progression continue des uns aux autres.

Le gracieux a été défini la beauté en mouvement. Et, en effet, la grâce est si mobile, et d'aspect si changeant, qu'à peine peut-on la saisir dans une formule suffisamment compréhensive. On l'a définie par l'adaptation et l'adresse, parce que le mouvement gracieux est l'inverse du mouvement gauche et mal habile ; par le mouvement lui-même, parce que la beauté est plus froide et plus loin de nous, comme il convient au monde intelligible ; la grâce est du domaine du devenir et plus près de nous. La grâce s'allie à la démarche, aux gestes, à la physionomie, à l'expression. L'adaptation fait apparaître l'idée d'harmonie, de courbe, de rondeur, par opposition à tout ce qui est heurté, désordonné, carré. Elle fait apparaître aussi l'idée d'élégance : on joue de l'épée gracieusement, les gladiateurs mouraient avec grâce. Mais l'élégance amène bientôt l'afféterie, le maniéré ; quand on se bat avec tant d'élégance, c'est qu'on se bat pour la parade. L'adaptation fait encore penser, dit-on, à l'idée d'amour, de désir de protéger, de besoin de protection, de pitié, de faiblesse. La grâce s'attache à tout ce qui est faible ; la vigueur, et presque la bonne santé, l'excluent.

Peut-être faut-il conclure que le gracieux est la

tendance à l'adaptation ; ce qui va être, ce qui dessine assez bien son mouvement pour qu'on le devine ; ce qui n'est pas encore ; ce qui est la puissance des contraires et déjà la tendance à l'un d'entre eux. De là, d'une part, le caractère d'ébauche et de faiblesse, ce qui est achevé étant une chose faite et non pas un devenir. De là aussi la disposition à l'élégance et à la parade, parce qu'on pressent un mouvement s'il se dessine à l'avance. S'il est trop droit, on n'a pas le temps de le deviner ; s'il est heurté, si le devenir se complique, la pensée, à tout moment décousue, veut à tout moment le prévoir et ne le peut pas. Nous définirions volontiers le gracieux : le mouvement ébauché, en tant qu'il est l'esquisse visible du mouvement achevé. Dès lors, le gracieux exprime par excellence l'idée d'harmonie, de continuité, d'adaptation. Il est, de tous les sentiments esthétiques, celui qui exprime le mieux le devenir du monde, tel que nous l'avons conçu, par une série de continuités sans hiatus, d'ébauches s'achevant sans effort, de moyens tendant à leurs fins.

Le risible fournit à peu près la contre-épreuve de ce qui précède. De tous les sentiments esthétiques, c'est celui dont l'étude paraît d'abord le moins capable d'un intérêt sérieux en philosophie. Il n'en est rien, et l'on en doit tirer à son tour, sans tomber dans certaines exagérations allemandes, de précieux enseignements d'ordre ontologique.

Au point de vue physiologique, le rire actuel, et surtout le rire contenu et le sourire, ne sont que l'expression abrégée du rire primitif et pour ainsi dire animal : sorte de détente nerveuse qui devait agiter tout l'organisme de soubresauts convulsifs, jusqu'à ce que le corps ébranlé eût recouvré l'équilibre. Le rire est l'analogie du sanglot. Le fait que certains gaz, qui produisent l'anesthésie, possèdent une propriété hila-

rante ; que, dans un certain état maladif, le rire est involontaire et fréquent ; que les chatouillements sont le plus sensibles et font le plus rire, souvent avec souffrance, chez les personnes les plus nerveuses ; enfin, que les faibles d'esprit se reconnaissent à leurs rires fréquents et sans motifs, tous ces faits nous font voir que le rire est une rupture d'équilibre dans un esprit et dans un corps peu stables, et sert peut-être, par ses secousses rythmiques, à remplir l'intervalle entre deux termes tout à coup disjoints, comme font les oscillations du pendule autour de son point d'équilibre. Le rire devient un besoin plus pressant et plus irrésistible d'autant plus qu'il est contenu avec force, par exemple en classe où un rien fait rire, parce qu'il est comparable à un ressort organique qui se comprime, et qui acquiert par la compression même une plus grande force élastique.

Le rire est l'apanage des jeunes ; la vieillesse, même quand elle n'est pas morose et chagrine, et qu'elle sait encore s'épanouir aux belles jouissances, ne rit pas aux éclats, sans doute pour des raisons organiques. La puissance du rire suppose une certaine plénitude d'activité qui s'amasse plus vite qu'elle ne s'écoule, et se dépense ensuite par bonds ; quand le cours de la vie est plus lent, il ne s'engorge pas, et coule sans soubresaut. Sursaut, déséquilibre, contradiction, telle est l'essence du rire physiologique ; et c'est elle que nous trouvons encore dans l'analyse intellectuelle du rire, en psychologie.

Au point de vue psychologique, le rire se présente dans une série de circonstances dont il n'est pas facile de saisir le trait commun. Il semble cependant qu'il corresponde partout à l'idée d'un équilibre rompu, puis rétabli. Dans l'ordre de l'activité, le rire est la manifestation brutale du triomphe, c'est-à-dire d'une rupture d'équilibre en notre faveur. Le sau-

vage rit en tuant sa proie, d'un rire peut-être aussi grossier et organique que celui, dit-on, de l'hyène. Le guerrier d'Homère insulte son ennemi vaincu ; et, dans un ordre de choses tout autre, le joueur heureux, même ne voulant pas se moquer, éprouve une sorte d'ivresse grandissante qui se traduit par un besoin de rire quoi qu'il en ait. Le rire, la moquerie, le triomphe sont ainsi liés. Les quolibets sont la forme adoucie des brimades ; et, plus l'homme est rustique, plus il lui faut, pour jouer, une image de la vie réelle et de la victoire brutale. Les lazzis sont à l'origine et au bas-fond des peuples.

Le sentiment du ridicule est celui d'une humiliation et d'une défaite. Si quelque grave Monsieur, qui passe dans la rue, reçoit sur la tête un seau d'eau, Gavroche éclate de rire, et rit d'autant plus que le personnage manifestait plus de dignité et plus d'importance, et que la contradiction est plus grande, et la chute plus profonde, entre sa prétention et sa mésaventure. Le gamin populaire se trouve vengé de ce qu'il y avait pour lui d'agressif ou tout simplement d'étranger, « hostis, » dans le maintien de sa victime humiliée ; et nous sommes tous plus ou moins Gavroche. Le rire est tellement le signe du triomphe que, lorsque nous avons été ridicules, nous croyons nous relever à nos propres yeux en nous moquant de nous-mêmes, par une sorte de dédoublement intellectuel qui fait de nous le spectateur victorieux à la place du héros vaincu.

Le même dédoublement produit, par sa contradiction interne, un effet d'horreur tragique dans certaines circonstances désolées. Le rire d'Hamlet sur une tombe est l'insulte de la nature triomphante à l'homme perpétuellement en efforts, perpétuellement vains. Tous les effets d'humour sont de ce genre. Le rire par lequel l'aliénation, quelquefois, débute

est l'expression de la plus grande défaite de l'esprit, en face d'une contradiction violente et d'une dissolution entre deux termes, par exemple, dans une catastrophe soudaine, entre la vie et la mort accolées en une même vision.

Dans les intelligences frustes, auxquelles il suffit d'une difficulté faible pour paraître insoluble, la simple distance entre deux concepts, qu'on ne s'attend pas à voir réunis, détermine le même rire que chez d'autres la contradiction. Deux hommes du peuple, qui se rencontrent inopinément, s'abordent en riant. Un fait analogue se produit lorsque l'âme est tendue par une émotion qui déborde. Deux personnes réunies, après une longue absence, ne peuvent soutenir leur vue mutuelle sans sourire longuement ; et ce sourire est comme un mouvement expansif par lequel s'exprime le tumulte des sentiments de leur âme, qui se pressent pour se faire jour au dehors. On peut ajouter, en outre, que ce rire est celui de la joie, que ce sourire est celui du bonheur ; et, en effet, la joie et le bonheur, qui débordent, ne peuvent que se répandre au dehors, suivant les lois de toute décharge physique ou psychique, suivant un rythme.

Le rire exprime la joie, mais surtout la joie brusque, que l'âme n'est pas assez forte pour contenir et s'assimiler ; et voilà comment la joie, qui fait rire, fait souvent pleurer. Le rire est joie et expansion ; il exprime la grâce et l'amour. On aborde les gens le sourire aux lèvres, non en signe d'étonnement, mais d'affabilité ; et le sourire revêt son caractère moral qui est l'abandon de soi-même. La mère se donne à l'enfant dans le sourire chanté par Virgile ; et c'est ce même sourire par lequel l'enfant sait qu'il ne fait qu'un avec sa mère. Ici, comme partout, le sourire surmonte une dualité, une différence, une contradic-

tion. Il est une tendance à l'unité et à l'équilibre. Qu'on ne s'y trompe pas : quelles que soient les significations diverses et souvent contradictoires que le rire emprunte aux circonstances, la même origine est partout : mouvement qui rétablit l'équilibre. Quand on se force à ne pas pleurer, il faut sourire pour composer son visage ; certain sourire dissimule un embarras.

Les cas où le rire est absent confirment ce qui précède. Il faut, pour que le rire se produise, qu'aucune circonstance plus grave ne l'enraye. La même situation, qui produit le rire du vainqueur, produit la colère du vaincu. Le héros d'une mésaventure ne rit de lui-même qu'à condition que la circonstance soit assez futile, et qu'il ait assez bon caractère, pour que le dédoublement soit possible. Si la situation est tragique, le spectateur, par un phénomène inverse d'unification avec le héros, éprouve ses propres sentiments, est pris de pitié ou d'effroi ; et l'idée comique s'évanouit. Dans certains cas, le pouvoir de rire est un don aimable. On oppose souvent le rire franc et joyeux de la belle humeur qui accepte la vie telle qu'elle est, bravement et simplement, au sourire railleur du sceptique qui veut exprimer le dédain des illusions puériles et des croyances naïves. L'homme qui ne rit jamais, celui qu'on nomme le « pince-sans-rire », est un être dont on se méfie, parce qu'il semble absorbé dans la poursuite d'un but dont rien ne le détourne, et qu'il n'est pas humain de n'être pas distrait. Le sage de Platon ne rit pas ; c'est une exagération de doctrine. Le rire est la forme du décousu et du devenir. Le pur intelligible exclut seul le rire, et l'homme n'est pas un pur esprit : il doit rire.

Le rire est le principe et la fin du comique. Les jeux de mots, et tout ce qui s'y rapporte, consistent à la fois dans une contradiction entre les termes et dans

une surprise de l'esprit dérouté par cette contradiction. Les scènes comiques sont dues à la même origine. Il s'y mêle à la fois le sentiment d'une contradiction intrinsèque et d'une supériorité intellectuelle du spectateur sur le héros ridicule. Toutes les aventures de Don Quichotte consistent à prendre un contraire pour un autre, un moulin pour un homme d'armes, et le lecteur se dit tout le temps : « quel pauvre d'esprit ! » De là le rôle de la simple répétition pour engendrer le comique. Un homme qui dit ou fait une naïveté ne paraît niais qu'une fois. Si le même fait ou le même mot se répète, c'est une contradiction et une niaiserie grandissante. Il faut être extrêmement stupide pour se tromper tant de fois. Inversement, l'effet comique est relatif à la délicatesse du spectateur. S'il paraît exagéré et grossier, il ne produit plus qu'un effet de désappointement et de dégoût. Le peuple ne se lasse ni d'une plaisanterie triviale, ni d'une perpétuelle répétition. Le plaisir du rire est la pierre de touche de la délicatesse de l'esprit.

La même formule, contradiction et déséquilibre, convient ainsi au rire sous toutes ses formes, et cette formule exprime bien l'idée de Léon Dumont, que le rire est une décharge organique, par lequel l'esprit se soulage de l'impossibilité à laquelle un moment il se réduit en voulant lier deux termes contradictoires. La contradiction en science, c'est l'erreur ; en morale, c'est le péché ; en esthétique, c'est le rire.

Cette formule vaut mieux que celle de Kant ; parce que l'attente qui se résout à rien est plus souvent une déception et une peine qu'un plaisir et un rire. L'attente réduite à rien est un cas particulier de la contradiction, et quelquefois un cas particulier du rire. Le rire est plus que cela. Le calembour ne consiste pas à faire attendre une réponse et à n'en point

donner, mais à faire attendre une réponse et à en donner une autre, qui souvent évoque des termes nouveaux. Des idées qu'on n'attendait pas arrivent, ce qui n'est pas la même chose que de dire que des idées qu'on attendait n'arrivent pas. Le comique renferme plus d'éléments positifs que Kant ne le suppose. Il est vrai que le rire suppose une victime vaincue, c'est-à-dire déçue, et un vainqueur qui rit de cette déception ; mais, à mesure que le rire dépouille son caractère primitif d'activité triomphante pour revêtir sa forme purement intellectuelle et esthétique, l'idée de contradiction l'emporte sur l'idée de défaite. Les termes contradictoires sont d'autant plus capables de provoquer le rire qu'ils sont plus riches de contenu réel, et la formule passive de Kant se place trop à un point de vue empirique, primitivement vrai, et pas assez à un point de vue rationnel, aujourd'hui prépondérant.

Une formule ambitieuse dit que le rire est le monde de l'homme et que le monde est le rire de Dieu. Cette formule signifie au moins que le rire est une liaison entre deux termes apparus d'abord comme transcendants l'un à l'autre ; qu'il est l'étonnement de l'esprit en face d'un hiatus dans la nature, et le mode esthétique suivant lequel cet hiatus est pour ainsi dire comblé. Le rire est ainsi la contre-partie de ce qui précède, puisqu'il est précisément ce au moyen de quoi l'esprit, décontenancé par ce désaccord, en triomphe, par le sentiment du ridicule, pour rétablir l'équilibre et la continuité des idées.

La laideur n'est pas l'absence pure et simple de la beauté. Ce qui simplement n'est pas beau, n'est ni beau ni laid. La laideur est l'expression et la mise en relief d'un certain désordre dans la puissance, par exemple dans les figures grotesques des cathédrales dont les traits expriment avec force l'idée de contrariété et de désordre. En ce sens, le laid ne peut avoir

de rôle esthétique que celui de faire valoir le beau par contraste. Il y a cependant, dit-on, de la beauté dans certaine laideur, dans le Satan de Milton, peut-être dans le Iago de Shakespeare. Dans ce cas, la laideur et la beauté tiennent sans doute à des causes différentes. Satan est beau par son courage et laid par sa rébellion, parce que le courage est un élément de l'ordre universel et la rébellion un désordre. Le laid peut se définir l'expression du désordre. Il n'admet de beauté que partiellement, parce qu'il peut y avoir un ordre partiel dans un désordre général, comme par exemple une discipline de fer dans une compagnie de brigands, qui est vis-à-vis de la société une révolte d'indiscipline. Ainsi tout ce qui est beauté est harmonie. Tout ce qu'il y a de beauté et de perfection, même chez les êtres dévoyés, vient de l'harmonie. C'est cette idée maîtresse de l'esthétique qui est la mesure aussi de tout ce qu'il y a de cohérent en métaphysique et le critérium de la distinction, faite par Hegel, entre ce qui est vrai accidentellement et destiné à périr, parce que cela ne s'accorde pas avec l'harmonie absolue, et cela qui seul est légitime devant la raison et foncièrement réel, parce que c'est un élément ordonné dans l'ordre universel.

Tels sont les sentiments esthétiques par lesquels s'achève notre examen des lois intelligibles ; que nous apprennent-ils du réalisme métaphysique ? Nous avons expliqué pour quels motifs nous mettions l'étude du beau à cette place dernière et prépondérante. La vérité est partout dans les principes intellectuels. La réalité métaphysique du principe d'identité et de raison suffisante, d'analyse et de synthèse est à la base de tout développement ultérieur de la pensée discursive. La Moralité mérite une place à part, examinée du point de vue subjectif de l'homme intérieur. La substance, la cause et la fin sont les formes de

plus en plus harmonieuses et puissantes dont se revêt la pensée et l'être. La moralité est moins une forme nouvelle de la perfection, qui se rencontrerait objectivement chez l'homme, que l'expression du ressort interne qui le fait se mouvoir ; et si l'acteur ne se maintient dans la vie qu'à condition d'agir, il en résulte naturellement que ce qui lui paraît le plus essentiel, dès qu'il en prend conscience, c'est le ressort de son activité. Ce qu'il y a de plus important pour moi, au moment d'agir, c'est la maxime d'action qui me détermine au choix d'un possible ; et voilà comment on peut donner à ce principe interne l'importance tout exceptionnelle que lui attribue Kant, le séparant à l'excès de toutes les autres formes de la vie. Cette importance n'est peut-être telle qu'au point de vue subjectif de l'intention et de l'action se réalisant, et s'atténue sans doute dans une conception universelle des choses considérées du seul point de vue de leurs perfections objectives. En ce sens, la beauté, qui est l'expression de l'idéal auquel on doit tendre, est quelque chose de plus que la moralité ou l'effort par lequel on y tend.

Sans doute, le monde spéculatif n'est, chez Fichte, qu'un moyen pour la vie pratique, et la finalité apparente, que l'action cherche à réaliser, n'a pas d'autre valeur en soi que d'être un motif quelconque pour que l'activité s'exerce. Cette conception est trop voisine de la légende des Danaïdes ; où peut être la valeur morale d'une œuvre, qui ne sert à rien de ce à quoi elle paraît servir ? On arriverait bien vite à la fameuse formule de Renan, citée plus haut, qu'après avoir accepté l'activité morale comme si elle avait un but, sachant qu'elle n'en a pas, l'homme finirait par se lasser et par mettre son honneur à ne pas coopérer à une œuvre dont il sait qu'elle n'a pas d'autre but que cette coopération illusoire. Si, au contraire,

les exagérations de Kant ont un sens valable sur la moralité exclusive de l'effort, c'est que la moralité est autre que la sainteté. La moralité est un état subjectif qui consiste dans l'appétition et l'effort. La sainteté est la perfection possédée, et la perfection se définit bien par la beauté, qui en est l'expression la plus intelligible. Le beau est l'image la plus complète à laquelle nous puissions nous hausser de ces deux éléments de l'être : action et ordre. C'est un ordre qui se suffit à soi-même et une action qui n'emprunte rien à autrui, un absolu.

Mais toute beauté sensible n'est qu'une image. L'œuvre d'art est vraiment artificielle, parce qu'elle est le résultat d'une finalité extrinsèque conçue par l'homme, qui plie à ses fins personnelles le marbre qui ne le sait pas et ne le veut pas ; et c'est par une abstraction, pour ainsi dire convenue, qu'on isole l'intrigue d'un roman ou d'un poème de tout ce qui la précède ou la suit, et qui sert à la justifier. En ce sens, la nature seule, prise dans sa totalité, est un absolu et une œuvre d'art, de tous points belle ; mais elle se compose elle-même d'une série d'organes, possédant tous une autonomie et une beauté relative, et exprimant tous, dans des proportions différentes, ces deux concepts de l'ordre et de l'action que nous avons trouvés, plus ou moins réalisés, à tous les degrés de la hiérarchie, substance, cause, fin, devoir, et dont la beauté en soi exprimerait seule la plénitude absolue et l'absolue réalité.

Dès lors, et par une sorte de raisonnement ontologique, appliqué à ces lois purement intelligibles, si rien ne s'explique dans la nature que par l'efficacité de l'action et de l'ordre, et si l'ordre et l'action trouvent leur expression la plus haute dans l'idée de beauté souverainement autonome et intelligible, on peut affirmer, sans métaphore et sans naïveté, que le beau est

en effet réel, parce qu'il est la plus haute expression de la raison. Et, si l'on craint ainsi de réaliser une entité purement abstraite, il reste à identifier le beau à son tour avec l'être métaphysique, par excellence rationnel et réel, qui est Dieu lui-même.

VII

Nous avons passé en revue les divers principes de l'entendement : substance, cause, fin, moralité, beauté, nous attachant à montrer, d'une part que tous ces principes s'impliquent les uns les autres, et que chacun d'eux devient incomplet et incompréhensible si on l'isole de ceux qui le précèdent et qui le suivent ; d'autre part, que les plus élevés en dignité sont aussi les plus capables de rendre raison de ce qu'il y a de réel et d'intelligible dans les inférieurs. Cependant, ce rapport que nous établissons entre tous ne doit pas fermer nos yeux sur les différences ; et, par exemple, le principe d'identité apparaît avec la brutalité d'un fait indéniable, le principe de finalité avec toute l'incertitude d'un postulat. Nous devons rappeler aussi notre dessein principal, qui est de chercher si les principes de la raison sont une simple résultante des faits, provisoires comme eux, ou s'ils se présentent avec un caractère de lois idéales, qui les rende irréductibles aux simples phénomènes, et suppose dès lors, à la place d'une constatation empirique, un acte de foi morale.

Peut-on tirer les principes de la raison de l'expérience externe ? Assurément cette expérience présente,

avec une égale indifférence, le beau et le laid, le bien et le mal, l'adaptation et la contradiction, en sorte que les principes de finalité, de moralité et de beauté pourraient être conçus comme des résumés de certaines sommations fragmentaires, non comme des lois universelles ou principes. Peut-on au moins demander, à la perception extérieure, l'idée de cause et de substance ? L'idée de cause devient alors la relation pure et simple d'antécédent à conséquent, et l'idée de substance consiste dans le rapport, en quelque sorte négatif, d'impénétrabilité ou de non-empiètement d'un phénomène sur un autre, de moment en moment ; enfin le principe d'identité est présenté, par Locke, comme une sorte de naïveté. En définitive, l'expérience externe ne donne nulle part la démonstration du postulat optimiste et rationaliste ; mais cette expérience est suffisante pour poser à l'esprit le problème de l'ordre et du désordre, et lui faire voir que la permanence des rapports dans la nature est le fondement en quelque sorte extérieur et solide de la distinction, faite par la raison, entre le hasard et la loi.

Cette expérience objective se complète et s'interprète par l'expérience interne. Nous trouvons en nous, et nous transmettons par analogie à la nature, les idées de cause et de fin avec toutes les distinctions d'ailleurs que les circonstances comportent. Mais alors les difficultés apparaissent. Ce qui est donné comme un fait, c'est, en dehors de nous, les antécédents et conséquents ; c'est au dedans de nous, d'une part des antécédents et conséquents, d'autre part des liaisons rationnelles qui y correspondent. Toute la question est de savoir dans quelle mesure la raison qui explique les séquences subjectives explique aussi les séquences objectives. Et enfin, dans le cas où cette explication serait bonne, si elle n'a que la valeur d'un fait subjectif ou d'une loi en soi.

Il y a d'abord une gradation entre les principes. L'identité présente un caractère actuel qui n'est nié par personne, soit qu'on en fasse un fait provisoire, soit une loi. Ceux qui nient que l'identité soit une loi se contentent d'en faire une naïveté tournée en ridicule. Le principe de causalité prête à l'équivoque et à la discussion. Il y a une forme sous laquelle il est universellement accepté ; c'est que tout phénomène suppose un antécédent dans le temps. Mais, sous cette formule, c'est une véritable tautologie, qui revient à dire que tout phénomène, placé dans le temps, est dans le temps. Si l'on veut pénétrer plus avant dans l'idée de cause, les difficultés se présentent et les divergences apparaissent. Le principe de finalité montre le mieux l'incertitude dans laquelle on se balance, entre une formule analytique qui semble sûre et qui n'apprend rien, et une formule synthétique qui apprend quelque chose à condition d'être postulée. Qu'on se rappelle, dans le livre des Causes Finales, la discussion des diverses définitions où la finalité est aux prises avec ce dilemme : ou de dire trop ou de ne pas dire assez. La moralité échappe d'une part aux difficultés qui précèdent, parce qu'on la restreint consciemment au domaine humain sans l'étendre à la nature ; et retombe d'autre part dans les mêmes difficultés, quand on se demande quelle est la valeur de cette loi, comme impératif ou comme dilettante. Les rapports de l'esthétique et de la métaphysique font apparaître les mêmes discussions. La beauté est un idéal que l'expérience ne réalise jamais qu'en partie, et c'est par un acte de foi purement à priori que la raison postule une beauté infinie, qui serait à la fois le but dernier et le support efficace de toutes les beautés partielles et finies.

En résumé, on passe par la série ininterrompue que nous avons parcourue, de l'identité pure et simple

aux principes d'esthétique et de métaphysique les plus élevés et les plus discutés, et, au point de vue empirique, les plus aléatoires. Il y a, en ce sens, opposition entre l'identité posée comme un fait indéniable et indénié, et les principes esthétiques postulés au nom de considérations transcendantes. Et, au contraire, la continuité, que nous avons établie entre toutes ces lois, nous oblige de les présenter toutes, au moins dans une certaine mesure, ou comme des faits ou comme des postulats.

On ne peut pas les présenter comme des faits. Toute l'argumentation de Locke contre Descartes paraissait réussir, parce que Descartes avait semblé revendiquer pour les principes de la raison une universalité de fait qui n'existe pas ; et la réplique de Leibnitz à Locke consiste à remplacer le fait par le droit. Les principes sont universels, donc nécessaires, disait Descartes ; les principes sont nécessaires, donc doivent être universels, dit Leibnitz. Les principes ne peuvent pas être réduits à l'identité.

On peut au contraire les considérer tous comme des postulats, dont le premier, à savoir l'identité, n'a perdu à nos yeux son caractère de postulat qu'à cause de sa grande familiarité et simplicité. Il ne peut pas se faire qu'un être ne soit pas ce qu'il est, mais il pourrait se faire qu'il ne fût pas. Avant de postuler la cause ou la fin, il faut postuler la substance. Tous les principes doivent être conçus, non comme des faits, mais comme des idéaux que les faits tendent à réaliser et réalisent plus ou moins.

Telle est l'explication bonne pour l'esprit ; mais peut-être n'est-elle bonne précisément que pour lui, en sorte que la finalité ne serait pas plus réelle, en dehors de l'esprit qui l'imagine, que les figures harmonieuses du kaleidoscope en dehors de l'instrument qui les produit. C'est du moins la théorie qui a son

expression métaphysique la plus haute dans le kantisme, et son expression plus simple dans toute espèce de positivisme ou matérialisme. Ces dernières doctrines doivent être écartées, puisque nous avons vu comment les idées supérieures de la raison ne peuvent pas se ramener à ses idées inférieures. Au contraire, le criticisme reste toujours devant nous, expliquant, non pas les lois supérieures par les lois inférieures de la pensée, mais toutes les lois de la connaissance, quelles qu'elles soient, par une illusion subjective qui vient des formes même de la connaissance.

C'est la doctrine déjà rencontrée à propos de l'espace et du temps, renouvelée par Kant pour les catégories. Mais, à vrai dire, Kant n'apporte pas pour les catégories d'arguments nouveaux; et nous sommes réduits à répéter les mêmes objections avec plus d'insistance, parce qu'il s'agit ici de formes plus intimes à l'être, et qui s'en laissent moins séparer par abstraction.

L'argument sous-entendu de Kant paraît toujours être celui-ci : que les formes de l'esprit se retrouvent perpétuellement les mêmes, dans toutes nos connaissances, à quelque objet que ces connaissances s'appliquent; et que, par conséquent, ces formes doivent être attribuées, non à ces objets variés, mais à la connaissance toujours identique. Par exemple, il faut qu'un jugement se présente ou sans relation ou en relation avec un autre; donc, l'idée de substance et de cause, de catégorique et d'hypothétique appartiennent à la forme de la connaissance et non à la nature des objets. C'est comme si Kant disait : tout verbe, quel qu'il soit, entendre, voir, etc., peut être considéré soit à l'indicatif, soit au subjonctif, donc l'indicatif et le subjonctif ne sont pas des formes de ces verbes, mais de l'esprit seulement qui les conjugue. Resterait à savoir pourquoi l'esprit conjugue les

verbes et décline les noms ; s'il n'y a pas quelque chose dans les verbes eux-mêmes qui les rende capable de conjugaison, et les noms capables de déclinaison ; et si l'esprit, conjuguant les verbes, leur impose du dehors des formes arbitraires qui n'aient rien à voir avec leur nature et leur fonction, ou s'il ne fait que prendre connaissance des fonctions qui leur appartiennent. L'alternative est absurde, parce qu'elle fait violence aux choses. Il ne faut pas dire : « le verbe est conjugué en tant que connu par l'esprit, et non conjugué en tant qu'inconnu », mais : « le verbe est conjugué ou n'est pas ». Le verbe n'est pas un inconnu travesti des vêtements de l'esprit ; il est un produit de l'esprit, dirait Fichte.

L'opposition établie par Kant entre phénomène et noumène est d'autant moins acceptable que plusieurs des prétendues catégories ont trait à de certaines manières d'être, pour ainsi dire si intimes qu'on ne peut pas sans violence les détacher de l'être. Quand on admettrait, à la rigueur, que quelques attributs artificiels comme le blanc et le bleu, ou certaines relations extérieures, comme le catégorique et l'hypothétique, seraient des éléments adventices surajoutés du dehors à des êtres qui existent à part d'eux, pourrait-on admettre de la liberté et de la servitude que ce sont des modes accessoires et non essentiels, un vêtement du réel et non le réel lui-même ? En pensant, si je voyais tout en bleu, que je suis le jouet d'une illusion subjective, j'aurais pour motif la contrariété entre mes sensations propres et les sensations de mes semblables : ce serait une raison logique et suffisante de soulever le voile ; mais aucune contradiction ne se révèle dans une illusion prétendue universelle de la connaissance, pour me démontrer son caractère d'illusion. Je puis admettre, au contraire, que ces distinctions logiques de catégorique et d'hypothéti-

que sont simplement parallèles aux distinctions de substance et de cause dans la nature ; et que les lois universelles ne sont pas telles parce qu'elles sont une illusion de la connaissance, mais tout simplement parce que les êtres présentent des rapports de nature, que certains traits sont particuliers à chacun, et certains autres communs à tous.

La conséquence du système chez Kant est, comme nous avons vu, l'indépendance et en quelque sorte l'isolement de la loi morale vis-à-vis de toutes les autres lois rationnelles. Il en résulte cet écueil qu'on introduit la division dans l'esprit. Il y a toujours une grande part d'arbitraire à faire une division aussi nette entre plusieurs lois qui sollicitent également notre adhésion, et à dire : « vous acquiescerez jusqu'ici, et pas au-delà. » Il n'est guère possible de ne pas avoir de doute sur la solidité de la raison pratique, quand on a adhéré à la destruction de la raison pure. La loi morale, présentée à part de toute finalité, devient un ordre arbitraire qui ne fait pas corps avec l'ensemble de nos idées et de notre conduite ; et les prétendus postulats de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté, qu'on y rattache, posent ce dilemme ou qu'il faut leur attribuer à eux aussi une valeur purement subjective, ou qu'il faut les regarder comme objectifs. Dans le premier cas, on dit simplement : agissons comme si nous pensions que l'âme est immortelle, c'est-à-dire agissons ne croyant pas comme si nous croyions, et cette situation contradictoire est grosse de conséquences dissolvantes. Dans le second cas, d'une part on croit à l'existence de Dieu en appliquant, une fois au moins, aux noumènes le principe de causalité qu'on prétendait réserver aux phénomènes ; d'autre part, ne risque-t-on pas de faire de l'obligation une contrainte et de soumettre la loi morale à un législateur étranger ?

Cette dernière objection se rencontre sans doute dans toutes les morales du devoir, mais elle est plus apparente ici, parce que, en dépouillant la morale de toute intelligibilité rationnelle, on substitue au Dieu de Platon, qui est une Idée, une sorte de Volonté arbitraire qui serait le Dieu de Kant.

La distinction des phénomènes et des noumènes engendre de graves difficultés. Il semble que si les noumènes servent à expliquer les phénomènes, ils doivent en quelque manière y correspondre. Si Socrate et Platon existent comme phénomènes, il doit exister dans le monde nouménal quelque chose qui correspond à Socrate, quelque chose à Platon. Mais alors les distinctions de personnes, les filiations, les rapports d'hérédité et autres, reparaitraient dans le monde des noumènes et en feraient un véritable monde des phénomènes : conséquence absurde. Kant répondrait que c'est son droit de supposer un monde inconnaissable où tous les rapports d'ici-bas sont inexistants, et que les difficultés qu'on lui reproche se retrouvent chez Platon et chez tous ceux qui supposent que la réalité ne se limite pas à ces apparences sensibles. Il n'en est pas moins vrai que, d'une part, dès qu'il s'agit de noumène on perd pied, et qu'il est bon de perdre pied le plus tard possible ; d'autre part, que les difficultés chez Platon existent entre un monde d'ici-bas que nous connaissons et un monde de là-haut que nous ne connaissons pas, ce qui n'est pas étonnant, mais que Kant a voulu réunir ces deux mondes en un seul, faire coïncider dans le même homme la science et la liberté, le phénomène et le noumène ; qu'il apporte la contradiction au sein de notre monde à nous et qu'il rend plus sensible la difficulté d'ajuster les deux bouts de la chaîne.

Lui-même l'a senti, et la Critique du Jugement n'est pas autre chose qu'un effort pour atténuer la contra-

diction et réunir par un moyen terme ce qu'il avait si violemment séparé. La théorie esthétique n'est pas intimement liée au reste de la doctrine, si ce n'est par la définition de la finalité sans fin pour l'idée du beau. La doctrine de la finalité consiste surtout dans l'extension et l'élargissement de l'idée finaliste; Kant fait voir que la finalité des ouvrages de l'art est loin d'être le type unique sur lequel on doit juger de la finalité dans la nature. Peut-être exagère-t-il une idée juste et se souvient-il trop qu'il est de son temps, c'est-à-dire d'une époque où les philosophes regardaient la réflexion humaine comme un facteur artificiel, opposaient l'homme à la nature à la manière de Rousseau dans le Contrat Social et le début de l'Emile; à la manière de Condillac dans sa théorie du langage. L'homme est aussi naturel que le reste de la nature, et nous avons essayé d'atténuer l'abîme creusé par Kant entre le somnambulisme lucide de la nature et la lucidité consciente de l'art.

Enfin, le point essentiel et le nœud de la doctrine semblent être dans l'Introduction, et dans les rapports établis par Kant entre le jugement déterminant, qui fixe à l'avance les conditions sans lesquelles une expérience ne peut pas être donnée, et le jugement réfléchissant qui brode en quelque sorte, sur un thème donné objectif, des variations subjectives. A la vérité, subjectif est impropre, puisque la Critique du Jugement est écrite précisément pour rendre quelque objectivité aux catégories purement subjectives de la raison pure. Le seul point sur lequel Kant insiste avec netteté est que le jugement déterminant n'a pas besoin du jugement réfléchissant, ni l'explication mécanique d'une explication finaliste. Il reste assez difficile de concevoir le rôle intermédiaire de la finalité, qui n'est pas une pure imagination de l'esprit à propos des choses, et qui n'est pas non plus une

loi des choses, à part de l'esprit. La difficulté au milieu de laquelle se débat Kant est peut-être une preuve de l'inexactitude des prémisses dont elle apparaît la conséquence ; ou un indice que la question elle-même est mal posée, et que la solution repose en quelque manière sur l'ignorance du sujet.

Si, d'après la Raison Pure, la connaissance s'explique par l'application brute des lois de l'esprit imposées aux choses, il n'y a rien dans ce principe qui oblige ces lois mêmes de l'esprit à posséder une apparence finaliste et harmonieuse plutôt que mécanique et décousue ; et, s'il y a, en effet, dans ces lois de l'esprit une apparence finaliste, tant subjective soit-elle, le problème qui consiste, dans le dogmatisme, à chercher pourquoi et comment se produit cette finalité objective, revient dans le criticisme à se poser la même question sur la même finalité subjective ; et comme les termes ici d'objectif et de subjectif n'ont d'importance que pour le domaine auquel cette finalité s'applique, et non pas pour le rapport qui peut exister entre la finalité et le mécanisme, soit dans le domaine objectif pour les dogmatiques, soit dans le domaine subjectif pour les criticistes, le problème reste le même.

Kant n'a rien gagné à sa distinction, que de reculer, pour retrouver plus en arrière le même problème, sous la même forme. Parménide a beau dire que le multiple est affaire d'opinion ; s'il veut expliquer le multiple dans ses éléments constituants, il recourt au sec et à l'humide de la même façon que les Ioniens invoquent l'eau ou le feu. Il ne suffit pas de dire que ceci n'est qu'une apparence subjective, pour savoir de quels éléments subjectifs ceci se compose. Peu importe que les ombres de la caverne soient des réalités ou des images si le problème porte, non pas sur leur réalité intrinsèque, mais sur leur mode d'appa-

rition. Ces ombres chantent un Péan ou un Thrène ; que ce soit réalité ou apparence, le problème subsiste toujours de savoir quelle différence il y a entre le Thrène, apparent ou réel, et le Péan, apparent ou réel.

De même, la finalité et le mécanisme présentent un certain rapport qui les lie ; Kant déclare que le mécanisme résulte d'une application effective des lois de la pensée aux choses et qu'il est pour ainsi dire subjectif au premier degré ; et que la finalité résulte d'une réflexion de l'esprit sur ces lois elles-mêmes, et qu'elle est pour ainsi dire subjective au second degré. C'est multiplier les distinctions presque à l'égal de Duns Scot. C'est marquer les différences d'origine plutôt que déterminer les rapports. Et ainsi, la Critique du Jugement, qui cherchait à rétablir un moyen terme entre les oppositions excessives de la Raison Pure, n'aboutit qu'à multiplier les différences, et à faire mieux apparaître le défaut d'unité. Or, l'unité nous apparaît essentielle entre toutes les lois de la raison qui constituent le tissu intelligible du monde.

Une dernière objection se présente, et l'on ne manquerait pas de nous dire : « Comment jugez-vous le schématisme de Kant ? Le schème, qui remplace ici l'idée générale, n'est-il pas un élément suffisant de coordination et d'harmonie, qui permette de concilier à la fois, dans une compréhension subjective, le divers empirique et l'unité rationnelle ? » — Oui, sans doute, d'un point de vue purement conceptualiste, c'est-à-dire nominaliste. Le schème n'a pas, chez Kant, d'autre unité que celle que lui donne l'esprit qui le pense, et la question est toujours la même : la raison pense-t-elle et crée-t-elle par avance les schèmes, que les esprits reproduisent à nouveau suivant une loi définie, qui ne dépende pas du sensible, mais des conditions primordiales posées dans l'idée créatrice de Dieu ? Le schème peut être, comme l'idée elle-même

et comme toute loi naturelle, ou le résumé d'un fait d'expérience appréhendé par l'esprit passif, ou l'expression d'une loi qui dispose à priori des choses et des pensées. Le schématisme ne sert pas à interpréter une doctrine, mais s'interprète par elle. Les nombres de Platon sont des schèmes qui expriment l'idée réaliste que toute la doctrine enveloppe. Les schèmes de Kant sont des concepts, ou des nominaux, des sons de voix et des signes tels que les peut supposer une doctrine qui restreint la raison à un usage purement subjectif et anthropomorphique, et lui dénie l'existence en soi et l'objectivité en soi. La thèse du schématisme, chez Kant, ne change rien au sens général du système sur la valeur purement conceptuelle, et nous dirons vraiment nominale, des catégories et de la raison.

En définitive, les principes rationnels s'impliquent les uns les autres et sont d'un même ordre. Ce ne sont pas des faits réductibles à l'identité ; ce sont des postulats de plus en plus larges fondés sur la raison suffisante. Enfin, ces postulats n'apparaissent pas comme des exigences purement subjectives de l'esprit en tant que pensant, mais comme des lois idéales vers lesquelles gravite tout entier le monde en tant qu'intelligible et intelligent ; et toutes ces lois, qui ne sont jamais réalisées que d'une façon partielle dans le domaine empirique, souvent même violées, nous apparaissent comme le résultat d'un acte de foi à priori dans la réalité métaphysique de la raison. Mais cet acte de foi est le plus compréhensif de tous, n'excluant aucun des principes intelligibles du monde et les embrassant tous en proportion de leur valeur relative, dans une même synthèse harmonieuse où ils se soutiennent réciproquement les uns les autres, comme un monde d'Idées platoniciennes qui, à tous ses degrés et de tous ses termes, s'élève à Dieu.

QUATRIÈME PARTIE

LA RAISON

I

La raison s'oppose à l'entendement, dans le langage de Kant. L'entendement est la faculté par laquelle l'esprit perçoit les phénomènes en tant que liés par des lois intelligibles ; la raison essaie de percevoir des objets qui n'auraient aucun contenu phénoménal, des êtres purement intelligibles, tels que les idées de Platon ou le Dieu d'Aristote. La raison est ainsi regardée comme la faculté la plus haute de l'intellect, puisqu'elle est la seule dégagée de toute condition sensible ; et aussi la plus dangereuse, parce qu'elle est, par cela même, privée de tout contrôle. L'esprit, qui s'enchanté lui-même de belles hypothèses, ne trouvant aucun terme qui lui permette de redresser une erreur, accumule les concepts sans critérium suffisant du vrai et du faux.

C'est le fond de la polémique de Kant contre le dogmatisme, quand il déclare qu'on peut également répondre à n'importe quelle opinion métaphysique par l'opinion contraire, avec autant d'apparence de raison. C'est aussi ce qui fait la faiblesse de tous les

systèmes qui prétendent légitimement à une certaine cohérence interne, mais qui ne sauraient, la plupart du temps, invoquer de preuves précises de leur prétendue vérité extrinsèque. De là enfin la fragilité inhérente à toute espèce de métaphysique, parce que toutes, partant d'un point de vue en général juste, portent aux dernières conséquences une série de déductions qui finissent ou par susciter des problèmes insolubles et contradictoires, ou, en tout cas, par présenter à la fois un si grand nombre d'hypothèses très différentes, légitimement déduites, que l'esprit, ne voyant aucun motif suffisant de décider entre toutes, n'acquiesce à aucune.

On peut en conclure qu'une métaphysique, pour rester plausible, ne doit pas se porter à ses dernières conséquences ; mais qu'elle doit indiquer avec force les points essentiels qui lui paraissent établis, plutôt que poursuivre à l'infini la série des conséquences, de plus en plus hypothétiques, qui s'en déduisent. Toutes ces conséquences étant liées entre elles par des postulats, plus libres que des théorèmes, on peut dire que l'incertitude grandit beaucoup plus vite que la série ne s'accroît. D'autre part, c'est le lieu de faire comme Zénon d'Elée voulant venger son maître des railleries de la foule. Comme les Grecs se moquaient des conséquences auxquelles conduit le système de Parménide, Zénon, par une sorte de réduction à l'absurde, montre qu'on aboutit à des conséquences plus ridicules encore en n'embrassant pas le système. De même, la partie la plus solide de toute métaphysique est sans doute celle qui pourrait se mettre sous la forme d'une réduction à l'absurde, en faisant voir qu'on aboutit à des conséquences contradictoires et insoutenables si l'on n'en accepte pas les premiers fondements. A défaut d'une preuve positive, on aurait du moins une démonstration qui

fit voir, non pas pourquoi la chose est, mais qu'elle est ; et ne trouve-t-on pas, dans Pascal, cette idée que le raisonnement qui convient le mieux à notre nature intellectuelle est la réduction à l'absurde ? C'est par un tel raisonnement qu'il faut établir les preuves de l'existence de Dieu, si elles doivent l'être.

Là preuve cosmologique, ramenée à une forme négative, consiste à faire voir que le monde, livré à lui-même et considéré dans son isolement, ne se suffit pas, et qu'on arrive à des conséquences absurdes quand on cherche dans la série des phénomènes la raison suffisante de leur existence. Trois hypothèses, en effet, sont possibles. Ou bien chaque être a sa cause en lui-même, ce qui est manifestement absurde, puisque chacun est si peu maître de soi qu'il ne saurait disposer ni d'un moment de plus dans la durée, ni d'un degré de plus dans la perfection, qu'il ne lui a été attribué en partage. Ou bien, chaque terme a sa raison d'être dans celui qui précède, séquence absurde qui oublie qu'il faut s'arrêter quelque part, et que le terme où l'on s'arrête, s'il est semblable aux autres, ne possède rien de plus qu'eux, et s'il possède quelque chose de plus, n'est pas semblable aux autres. Ou enfin tous les êtres s'expliquent réciproquement les uns par les autres, en fonction de leur influence mutuelle. Alors, la passivité est partout et l'activité nulle part ; ou du moins il y a, chez chacun de nous, à la fois une activité qui tend à l'expansion et au progrès, et une limite qui tient à un principe de négation inconnu ; et de la sorte, en admettant une pareille activité dans le moi universel, il est difficile de comprendre sa réfraction divisée, atténuée, annihilée dans les consciences individuelles.

La preuve cosmologique possède ainsi son plus ferme fondement dans la difficulté qu'il y a d'admettre que cette activité mutilée, qui est en nous, vienne de

nous-même, et dans la liberté qui reste pour toutes les conjectures, dès qu'on admet je ne sais quel principe inconnu, qui serait la raison d'être indivise de ces activités divisées.

Quant à l'objection que fait Kant, que le principe de causalité devrait se limiter au monde des phénomènes, il faut remarquer d'abord, avec Jacobi, que Kant lui-même applique cette double notion de cause et d'effet au rapport général qui existe, suivant lui, entre les phénomènes et les noumènes ; et il faut ajouter que cette application est naturelle et légitime. Le principe de causalité ne doit pas se vérifier sans doute entre phénomène et noumène de la même façon et sous la même forme qu'entre antécédent et conséquent ; mais ce serait mutiler le principe que le réduire à cette forme spéciale. S'il existe derrière les apparences sensibles une réalité intelligible, ou, si c'est par un mouvement naturel de l'esprit que nous nous élevons, à l'aspect de certaines apparences sensibles, jusqu'à l'idée d'un fondement supra-sensible de ces apparences, on peut chicaner sur les mots et sur le rapport qui existe entre ce lien métaphysique et le lien purement phénoménal d'avant et d'après ; on peut faire voir, par exemple, que ce rapport dans le temps est une conséquence analytique de la forme même de la durée imposée à nos perceptions et aux choses, et qu'au contraire le passage du phénomène au noumène est synthétique : cette différence ne suffit pas pour condamner la doctrine. Ce rapport causal en effet n'est qu'un postulat, mais aucune contradiction ne s'oppose à son existence ; et il y a au contraire des raisons suffisantes de le supposer légitime, puisqu'on tombe dans la contradiction et l'absurde en ne le supposant pas.

Il doit en être de même de la preuve téléologique.

Quoi de plus absurde que le hasard produisant des êtres intelligents, ou qu'un monde pénétré d'intelligibilité et de pensée qui s'expliquerait par le choc brutal de causes inconscientes et rigides ! Les termes sont contradictoires et répugnent entre eux.

On allègue qu'il n'y a rien d'impossible à supposer une matière inerte qui se tourne en jeux harmonieux, parce que cette prétendue harmonie est précisément la résultante des lois mécaniques, comme on peut voir dans la forme des cristaux de neige ou dans le diagramme des sons ; qu'au contraire, l'irrégularité apparaît avec la conscience et la liberté, et que la prétendue harmonie de la régularité géométrique est un signe de la pauvreté des lignes et non de leur complexité intelligible. L'argument est spécieux. La régularité apparaît plus brutalement dans les lignes pauvres de la géométrie ; elle est au fond non moins réelle, et bien plus complexe, dans les productions supérieures de la nature, où il faut une certaine finesse d'esprit pour la découvrir et la suivre sous les broderies multiples par lesquelles à la fois elle se voile et s'exprime. De plus, il faudrait déterminer exactement le sens de ces deux mots : mécanisme et finalité. Or, comme nous avons vu, ce panégyrique du mécanisme repose sur une équivoque au sujet de sa définition. On fait voir d'abord que le mécanisme possède la régularité et l'harmonie. Mais alors, il faudrait dire, avec Aristote, que cette constance dans la loi est du même ordre que la finalité, et que le mécanisme même est finalité parce qu'il s'y subordonne. Ensuite, au contraire, on triomphe en disant que tout est mécanisme, c'est-à-dire hasard, c'est-à-dire, si ce mot signifie quelque chose, imprévu et impromptu. Il faut choisir un sens ou un autre. Il ne faut pas dire que le monde s'explique par le mécanisme, parce que le mécanisme est régulier ; et que

le monde s'explique par le hasard, parce que le mécanisme est hasard. Ou bien le mécanisme est un commencement d'harmonie et s'explique par la finalité, ou bien il est un perpétuel impromptu et n'explique pas l'harmonie.

De même, et comme nous avons vu, on ne doit pas séparer la finalité théorique de la finalité pratique, non plus que la finalité elle-même du mécanisme. Les arguments que Kant objecte à la preuve téléologique, à savoir qu'elle suppose un Dieu très sage et non pas absolument sage, et un Dieu architecte et non pas créateur, s'appliquent également à la preuve morale qui prouve que Dieu fait souvent triompher le devoir, mais pas toujours, et qu'il est un législateur du monde, non un créateur. La preuve téléologique de Jouffroy se met sous la forme d'un postulat et d'une alternative : ou la finalité est un vain mot, ou Dieu existe. C'est aussi la meilleure forme qui convienne à la preuve de Kant : ou le devoir est un vain mot, ou Dieu existe. Si l'on part de l'idée du devoir pour expliquer l'existence du monde, on peut le plus rationnellement concevoir le monde, à la manière de Fichte, comme une occasion de lutte et d'effort pour la volonté morale : mais cela suppose que la nature n'est pas sans rapport à la moralité, qu'elle lui est tantôt favorable, tantôt contraire. D'une manière générale, pour admettre que le monde fait un tout unique, et non pas deux mondes juxtaposés sans liens entre eux, il faut qu'il y ait une certaine liaison entre la matière et la forme de l'acte, entre la finalité proposée et la moralité proposante.

Enfin, il n'y a peut-être pas lieu d'admettre la démarcation que Kant établit entre le Dieu organisateur et le Dieu créateur. Si le Demiurge existe, il est la raison d'être de tout ce qu'il y a d'intelligible dans les choses. L'intelligibilité est la mesure de la

réalité. Ce qui est absolument inintelligible, comme la matière de Platon, est une limite négative. Il n'y a pas, en face l'un de l'autre, un Dieu réel organisateur et une matière réelle non organisée, parce que tant qu'elle n'est pas organisée, la matière n'est pas réelle.

Sans doute, il restera toujours cette difficulté d'expliquer ce qu'il y a de positif dans le mal et même dans la matière brute. Le dernier problème, et le plus difficile, que puisse se proposer toute métaphysique spiritualiste, est de savoir comment Dieu, qui est la perfection, a pu se dégrader dans les choses. Ce qui est incompréhensible dans Plotin, ce n'est pas le retour à Dieu, c'est la descente dans la matière. Nous ne prétendons pas que toute difficulté s'évanouisse dans un système non kantien, mais il nous semble que la distinction faite par Kant entre le Dieu législateur et le Dieu créateur ne suffit pas pour trancher la difficulté, et qu'elle en soulèverait bien d'autres sur la manière dont on peut organiser la matière sans agir sur elle, et agir sur elle sans la créer ou l'annihiler.

On arrive ainsi à la preuve qui paraît d'abord la plus naïve, et qui est peut-être la raison de ce qu'il y a de vrai ou de faux dans toutes les autres, la preuve ontologique. C'est contre elle surtout que Kant doit diriger son attaque. Et, en effet, l'usage qui en a été pratiqué justifie la critique de Kant et fait bien voir en quoi consiste la nouveauté et la vérité du criticisme. Cette nouveauté consiste dans la manière de comprendre les preuves de l'existence de Dieu, et plus généralement la nature et la valeur des raisonnements métaphysiques.

Kant veut surtout protester contre cette « familiarité impertinente », avec laquelle les nouveaux scolastiques de la Période des Lumières prétendaient mesurer Dieu à la limite exacte de leur entendement.

Les premiers hommes, se faisant de la divinité l'idée la plus grossière, croyaient voir Dieu face à face, lui parler, entendre le son de sa voix. C'est l'antique croyance au « double », tellement étudiée aujourd'hui, et la confiance tout épicurienne à la réalité objective des rêves et à la réalité des Dieux vus en rêve. Alors, c'était un argument sans réplique, pour démontrer que Dieu n'existe pas, que de déclarer qu'on ne l'avait pas vu, argument dont il ne faut pas trop se moquer à une époque où quelques-uns nient l'âme humaine pour ne l'avoir pas trouvée sous leur scapel. La Période des Lumières, pleine de mépris pour ce réalisme grossier des premiers âges, ne prétendait pas voir Dieu, mais le démontrer; et, par conséquent, l'enfermer dans une formule géométrique. Pour faire voir que Dieu existait ou n'existait pas, il suffisait d'en faire la conclusion bien liée d'un syllogisme mis en forme. C'est alors que Kant déclare qu'il n'est pas plus permis de démontrer Dieu que de le voir, et qu'on ne peut pas plus l'emprisonner dans un théorème que dans une expérience.

La méthode qu'il attaque est tout entière en germe dans la satisfaction de Descartes, annonçant qu'il vient de trouver une démonstration de l'existence de Dieu qui présente toute la rigueur d'un théorème de géométrie : à savoir que Dieu est parfait, que l'existence est une perfection, et que par conséquent Dieu existe. A quoi Kant répond, d'une part, qu'il n'est pas démontré que l'existence soit une perfection; d'autre part, que la série des perfections et la série des existences peuvent ne pas coïncider, que par exemple il y a des perfections que je souhaite, et que je n'ai pas. Le criticisme rappelle ainsi au dogmatisme que le raisonnement discursif repose sur des propositions abstraites, lesquelles sont des résumés postérieurs à notre expérience et ne peuvent pas s'employer tout d'un

coup dans un sens absolu en dehors des limites de l'expérience.

Est-ce à dire que la preuve ontologique ait perdu toute valeur ? Bien loin de là, et il semble au contraire que Kant l'ait traitée d'une façon cavalière qui ne convient ni à l'importance de l'objet, ni au sérieux de l'auteur. Il se contente d'un argument banal, que saint Anselme avait voulu et cru réfuter, et il fallait au moins prendre cette réfutation de saint Anselme pour la discuter à son tour. Kant imagine trente thalers qui sont dans sa poche et ils n'y sont pas ; le moine Gaunilon imagine de même une île Fortunée où courent des ruisseaux de miel et de lait, et cette île Fortunée n'existe pas. Saint Anselme répond que ce sont là des imaginations empiriques, soumises à de certaines conditions expérimentales et qui ne peuvent pas exister à part de ces conditions. La raison qui fait que le lait ne coule pas en ruisseaux, c'est que le lait est par définition un liquide qui sort de la mamelle des vaches. Au contraire, dit-il, Dieu est par définition le seul être qui échappe à toute condition sensible et qui existe par cela même qu'il est parfait, parce qu'aucune condition contradictoire ne s'oppose à son existence.

C'est déjà la correction de Leibnitz que Dieu, s'il est possible, existe, et qu'il est possible. C'est cette idée que la série divisée des phénomènes et la série divisée des perfections soutiennent entre elles des rapports variés et accidentels de cohérence et d'incohérence ; mais que l'être en soi et la perfection en soi sont dans leur nature intime identiques, et coïncident, en dehors des contrariétés empiriques, dans l'idée de Dieu. C'est enfin ce principe que Dieu est une conception tout à fait à part, vraiment unique, je dirais presque un paradoxe en folie aux sages, parce que seul il mesure son existence sur sa perfection, et

que ce paradoxe est un postulat séduisant, parce qu'il est une hypothèse possible et peut-être nécessaire pour rendre compte du parallélisme, plus ou moins contrarié par les circonstances, mais vérifié en général, qui se rencontre dans le monde entre le réel et l'intelligible.

Ainsi comprise, la preuve ontologique devient la raison et la racine des deux autres. C'est parce que le maximum de perfection engendre le maximum de réalité que ce qu'il y a de plus intelligible dans le monde doit s'expliquer par l'action d'un être plus parfait et non par la coïncidence de lois inférieures. C'est pour la même raison que tout ce qu'il y a d'êtres dans le monde doit tenir son existence d'un principe souverainement intelligible, et non de la rencontre fortuite des atomes bruts. Si, au contraire, on supprime le principe ontologique, c'est-à-dire la croyance à la primauté de l'intelligible dans le monde, il n'y a plus de motif pour ne pas percevoir, dans la somme des existences fragmentaires, la raison de toutes ces existences, et pour ne pas trouver en même temps, dans la rencontre des lois mécaniques, la raison des résultantes intelligibles. C'est donc bien la preuve ontologique qui est le nerf essentiel de toute démonstration de l'existence de Dieu et qui doit être soutenue ou combattue comme telle.

Or, l'idée la plus simple que nous puissions nous faire de l'Être en soi, à part de ses déterminations empiriques et particulières, consiste sans doute dans la conception de Parménide ou de Spinoza : l'Être est ce qui est ou ce qui tend à être. La première formule conduit à tous les paradoxes des Eléates, et à une opposition inconciliable entre les exigences de la doctrine et les constatations de l'expérience. C'est qu'il est arbitraire de réduire au principe d'identité le devenir de l'Être qui est un perpétuel progrès et une marche

en avant, un effort pour se renouveler sans cesse en échappant sans cesse à l'identité.

La doctrine de Spinoza conduit aux mêmes conséquences. Spinoza échappe au paradoxe de Parménide en déclarant que l'Etre n'existe qu'à condition de se manifester par la nature ; mais, comme toutes ces manifestations diverses sont, en quelque sorte, enveloppées dans l'Etre primitif de la même manière que les conséquences dans la définition, Spinoza aboutit à cet autre paradoxe de faire un monde parfaitement abstrait, de tous points analogue à un assemblage de figures géométriques. Les diverses preuves qu'il donne de l'existence de Dieu, qui peuvent se comparer aux trois démonstrations de Descartes, Bossuet et Leibnitz par l'idée de Dieu, l'existence des vérités éternelles et la possibilité de Dieu, conviennent sans contredit à tout ce qui est géométrie pure. Il suffit, pour qu'une figure géométrique existe, qu'elle soit définie, qu'elle soit éternellement cohérente, qu'elle soit possible ; mais cela ne suffit pas pour passer de l'abstrait au concret, et la note dominante du Spinozisme est donnée par la doctrine équivoque de l'immortalité de l'âme, où l'on prend une abstraction éternelle pour une réalité éternelle. S'il est vrai, comme le croient saint Anselme et Leibnitz, que la perfection est la mesure de l'être, il n'en subsiste pas moins une différence entre la perfection conçue et la perfection réalisée. Dire, comme Spinoza, que tout ce qui est possible devient nécessairement réel, c'est affirmer que le réel n'a pas d'autre consistance que le possible. Leibnitz croit, au contraire, qu'un choix se fait entre les possibles parce que l'abstrait n'a pas cette sorte de consistance du concret que nous nommons à proprement parler l'existence ; et que, si l'on doit chercher dans l'intelligible la raison suffisante du réel, c'est à condition de réaliser l'intelligible lui-

même dans un principe idéal d'action, et non pas d'en faire un simple décalque de la réalité éliminée.

Ainsi apparaît, pour la dernière fois, la distinction que nous avons faite entre le réalisme copie et le réalisme modèle, ou, si l'on préfère les termes scolastiques, entre l'idée post-réelle et pré-réelle. Cette distinction est-elle légitime ? Il est certain qu'elle présente une certaine obscurité et semble jouer sur les mots, comme si elle était issue uniquement du désir d'expliquer l'empirique par son image intelligible, et de l'impossibilité de le faire sans travestir à son tour cet intelligible en une expérience nouvelle. Ce parti est cependant celui auquel on arrive logiquement et, pour ainsi dire, nécessairement. Il est impossible de ne pas trouver dans l'élément plus formel des choses la raison d'être de ce qui l'est moins, et de ne pas avouer, en même temps, que l'intelligible, abstrait à posteriori de l'expérience, ne peut être qu'un effet du sensible et non sa cause.

De là cette conclusion, en quelque sorte désespérée, présentée par M. Vacherot, que l'Idéal mène le monde, mais que l'Idéal, précisément parce qu'il est cela, n'est pas réel. Ainsi, la preuve ontologique de saint Anselme devient, entre les mains des modernes, une preuve ontologique de la non-existence de Dieu. Quelque chose d'analogue se remarque chez Moïse Maïmonide. Dieu, dit-il, est l'être sans détermination ; il est donc l'être inconnaissable. La preuve à priori de la non-intelligibilité de Dieu est une introduction naturelle à la preuve à priori de sa non-réalité.

Mais, dans ce cas, l'idéal n'est rien autre qu'une conception provisoire de certains êtres tels que l'homme, et ne présentant aucune valeur intrinsèque ni aucune certitude définitive. L'idéal est l'utopie de chacun, la rêverie ou la chimère, et il faut voir disparaître la distinction rationnelle de ce qui est le

véritable idéal plus vrai, plus saint et plus réel que la réalité contemporaine, et de ce qui est l'utopie ou la folie, c'est-à-dire une pensée accidentelle de moins de valeur que celle actuellement réalisée. Si l'idéal n'est pas « un vague parfum des premiers âges mystiques », mais un principe efficace de marche en avant et de progrès, il faut qu'il doive cette efficacité à l'intelligibilité dont il est fait, et que cette intelligibilité elle-même ne soit pas une résultante du réel, puisque bien loin d'en suivre les évolutions, c'est elle qui le guide.

La dernière forme que puisse prendre cette doctrine négative est peut-être la théorie des antinomies, dans l'école néo-criticiste. Dans cette théorie, les idées de créature et de créateur, de monde et de Dieu, seraient liées de telle façon, par leur antinomie naturelle, que l'un des deux termes donnerait nécessairement naissance à l'autre, lequel n'aurait pas d'autre réalité que d'être l'opposé logique du précédent. En ce sens, Dieu serait purement et simplement la contre-partie logique du monde seul réel. Une pareille doctrine doit compter avec la réfutation qu'opposait Descartes aux objections de Hobbes et de toute l'école empirique, quand on prétendait faire résulter les idées rationnelles infinies et parfaites, telles que l'idée de Dieu, de la simple opposition qu'elles présentent avec le fini et l'imparfait. Descartes répondait que, si cette opposition existe logiquement, cependant il n'en résulte pas que le terme infini soit une simple dépendance du fini, et qu'au contraire, il y a quelque chose de nouveau, et une véritable création et réalité intrinsèque dans l'infini, dont le fini ne rend pas compte. L'opposition logique résulte après coup de l'opposition réelle des deux termes et suffit pour rendre possibles, ne suffit pas pour rendre réels, les termes opposés. Sous cette forme encore, il faut conclure que si Dieu

est, il n'est ni un idéal irréel, ni une catégorie logique, mais bien un être véritable.

A vrai dire, nous ne pouvons nous figurer cette manière d'être suivant aucun mode imaginable ou même concevable. L'idée d'un intelligible qui meut les choses, et d'un idéal qui devient un principe d'action est une sorte de paradoxe dont nous ne trouvons aucun analogue ici-bas. Aristote citait bien la manière dont la pensée préconçue de l'artiste dirige à l'avance le jeu de son ciseau ; mais ici, l'idéal était tout au moins enveloppé d'une série de conditions sensibles qui lui servaient de support, et aucune condition de ce genre ne peut être admise pour l'existence de Dieu.

Nous arrivons à cette conséquence suprême que Dieu est le pur intelligible, que nous ne connaissons d'intelligible ici-bas que l'abstrait et le post-réel, et que nous devons concevoir Dieu au contraire comme pré-réel et comme idéal, ayant l'action efficace.

Ce Dieu est un paradoxe pour la raison paresseuse habituée à suivre les errements empiriques. Ce Dieu n'est l'objet d'aucune expérience, ni la conclusion d'aucun théorème. Cette conséquence au moins résulte de l'œuvre de Kant, — et nous avons assez critiqué Kant pour célébrer hautement ce qui nous paraît être sa découverte propre et sa conquête définitive, — cette conséquence en résulte que toutes les preuves de l'existence de Dieu sont postulées comme des hypothèses possibles, nécessaires, plausibles, et qu'elles doivent être plutôt une énumération systématique et progressive d'exigences métaphysiques, successivement définies, qu'une déduction d'idées mathématiques dont la netteté tient précisément à l'absence de réalité. Ici, en effet, les difficultés abondent de toute part et consistent toutes dans la quasi impossibilité où l'on se trouve de définir Dieu d'une

façon qui convienne aux conditions du problème, puisque Dieu doit être conçu, par l'esprit qui le cherche, comme une hypothèse suprême au moyen de laquelle on rend compte de l'expérience actuelle, incompréhensible sans lui. Le difficile n'est pas de dire que Dieu existe, mais quel il existe.

II

Le problème est de définir Dieu. Mais, si Dieu doit être conçu comme ce qui a en soi-même la raison de son existence et des autres êtres, ou, plus simplement, comme ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres, tout système qui établit une différence quelconque de valeur, entre plusieurs éléments du monde, doit concevoir les uns comme inférieurs, les autres comme supérieurs, et par conséquent penser Dieu sur le type des uns ou des autres. Tout système est implicitement une définition du Divin.

Le scepticisme est en ce sens un système athée. Puisqu'il consiste à déclarer que tout est également faux, il supprime toute différence de valeur entre les diverses pensées et par suite entre les divers êtres. Les idées du vrai, du beau, du bien, ne sont pas plus réelles et pas plus divines que leurs contraires. Le scepticisme nous fait voir ainsi quelle erreur il faut éviter dans toute définition de Dieu, à savoir de lui prêter la liberté d'indifférence. Le principe de contradiction, bien loin d'être une barrière qui s'oppose à Dieu et que nous n'ayons pas le droit de

lui imposer, selon Descartes, est au contraire l'élément inférieur et minimum de l'Idée suprême. On peut dire, de ce chef, que le premier athéisme et la première impiété consistent à diviniser l'indifférence; et c'est ce qu'on fait en confondant l'être abstrait, qui est la puissance indéfinie de tous les contraires, avec l'idéal qui est la détermination des puissances suivant un choix. On aboutit à nier la supériorité intrinsèque de la vérité sur l'erreur, et à mettre sur un même pied tout ce qui doit être distingué et non confondu. L'idée de Dieu est au moins l'idée de choix.

Il en est de même du positivisme pris au pied de la lettre. Ce système semble distinct du scepticisme, au premier abord, parce qu'il limite au supra-sensible la négation de l'idée de loi que le scepticisme n'admet pas même au point de vue sensible; et parce que rien ne s'oppose plus, en apparence, aux arguties des sophistes contre la connaissance, que la dévotion des positivistes à la Science moderne. En réalité, et comme nous avons vu, puisque cette science n'est vraie que pour un temps, d'une vérité provisoire, ce temps si long soit-il pendant lequel une loi se vérifie, s'il n'est qu'un moment du devenir, n'existe pas plus que l'instant pendant lequel un sophiste soutient la thèse ou l'antithèse. Les lois de la nature sont les seules garanties du positivisme, mais ces lois elles-mêmes ne sont que des faits sans valeur distincte et toutes également indifférentes. C'est la même confusion que tout à l'heure. Il n'y a nulle part rien d'absolu et rien de divin.

Certains positivistes, au contraire, se réfugient dans le domaine de l'Inconnaissable, et y laissent une marge si grande à l'imagination non scientifique et à la foi, qu'on a pu, sans trop de peine, faire de leur propre doctrine une profession mystique, et quelque chose à tout prendre de fort voisin du criticisme. C'est ainsi

que, dans l'antiquité elle-même, on supposait derrière le scepticisme d'Enesidème le panthéisme d'Héraclite. Cette transformation fait bien sentir à quel point c'est une position difficile, ou même impossible, pour l'esprit de mettre toutes les contradictions ou tous les contraires sur un même pied d'indifférence, et de ne pas marquer de distinction entre ce qui a plus de dignité ou de valeur et de réalité, et ce qui en a moins. Or, cette distinction est tout ce qu'on demande pour arriver peu à peu au discernement du moins et du plus divin.

Le matérialisme fait cette distinction et par conséquent affiche un Dieu, qui est la matière. Puisque toutes les apparences psychiques sont des résultantes plus ou moins complexes et conventionnelles du jeu des atomes, seuls primitifs et seuls réels, la matière est ce qui possède le plus de réalité et d'être, et qui est Dieu. Cependant, ce serait un véritable abus de langage, et un non-sens, que de dire que la matière est Dieu au sens précis de ce terme. C'est qu'en effet, d'une part, si l'on distingue le phénomène et la loi, la loi mathématique des matérialistes devant, comme on a vu, se confondre ou avec la finalité ou avec le hasard, il faut déclarer que le matérialisme choisit le phénomène, c'est-à-dire ce qui est indifférent à la loi. Or, se demander s'il y a un Dieu, c'est se demander s'il y a un principe de distinction et une loi, et en ce sens le matérialisme, qui ne choisit pas et qui confond, est au premier chef une doctrine impie. La rigidité apparente des lois mathématiques se confond avec l'indifférence des phénomènes dans le positivisme, et l'on pourrait définir le matérialisme un positivisme qui s'ignore.

De même, la matière qu'on veut déifier se désagrège en une pluralité d'éléments ; et, si l'on a pu se demander avec doute laquelle est la doctrine la plus

légitime et féconde du pluralisme ou du monisme, cependant les partisans les plus décidés du pluralisme supposent ou une certaine unité d'essence, ou une certaine unité de loi, et par là une hiérarchie définie qui rétablit une forme de monisme et résiste absolument à la désagrégation, sans unité et sans lien, des atomes matériels. Quand Dieu est partout, a-t-on dit, il n'est nulle part. De même, Dieu n'est Dieu qu'à condition d'être un certain principe d'unité. Les Dieux multiples sont contradictoires parce qu'ils sont limités et balancés les uns par les autres et indifférents, ou parce qu'ils sont subordonnés à un terme suprême qui est le seul Dieu. Ainsi serait peut-être justifiée une formule que M. Secrétan pose comme un principe à priori pour toute étude métaphysique, à savoir : que le monisme est au fond de tout système et qu'il s'agit seulement de le définir.

Le panthéisme est le véritable Protée de la philosophie, aux formes multiples et insaisissables, et par là même peut-être plus séduisant. Le panthéisme nous donne enfin un Dieu véritable, puisque le système consiste au moins à concevoir une distinction entre Dieu en soi et Dieu manifesté dans le monde; et la nécessité où l'on est, quand on veut expliquer le monde par Dieu, de rapprocher et de lier ces deux termes, explique comment tous les penseurs spiritualistes, à l'exception peut-être du seul Aristote, sont arrivés peu à peu à des doctrines panthéistes. A la vérité, les différences sont grandes entre tous les systèmes qui peuvent invoquer ce titre, et qui définissent Dieu tantôt comme un pur abstrait à la façon de Parménide et de Spinoza, tantôt comme un idéal réalisé à la façon de Plotin et de Schelling. Tous ces systèmes pourtant ont un trait commun, qui consiste à annihiler en quelque sorte en face du Dieu Infini la parcelle d'activité finie, quelle qu'elle soit,

qui constitue l'apparence sensible. Le matérialiste ne voit rien au-delà du phénomène présent ; le panthéiste, au contraire, comprend que ce phénomène n'est rien par lui-même en comparaison du Dieu universel qui est seul la raison séminale des choses et leur principe. On peut dire, au rebours des attaques passionnées qui ont confondu souvent le panthéisme et l'athéisme, que les panthéistes possèdent en général une idée très haute de la valeur qu'il faut donner à la conception de Dieu, infini et intégré, par opposition aux choses divisées et finies.

En sens inverse, la faiblesse du panthéisme définissant Dieu est de faire dépendre cette définition de celle même du monde. La grande différence, entre un panthéiste et un spiritualiste, est que le premier dirait : « le monde ne peut pas exister sans Dieu, ni Dieu sans le monde » ; et le second : « le monde ne peut pas exister sans Dieu, mais Dieu sans le monde. » Sans doute, certains panthéistes adopteraient la seconde formule, mais à condition d'être infidèles au panthéisme : autant du moins qu'on peut définir une doctrine philosophique toujours diverse et fuyante, puisque c'est une nécessité de la définir pour l'apprécier.

Dès lors, le panthéisme doit recourir à l'une des deux hypothèses citées plus haut, soit qu'il définisse Dieu comme une antinomie purement logique du monde, et qui n'existe que comme concept, soit qu'il le définisse comme un idéal qui n'existe aussi que comme concevable et réalisable tant que le monde lui-même ne lui a pas donné sa réalité. Le panthéisme recourt volontiers à la finalité, et fait volontiers de Dieu une fin vers laquelle les phénomènes se dirigent ; mais, si rien ne nous garantit la direction permanente des phénomènes et la réussite de la fin, cette fin est une pure résultante de l'intellect, qui peut être lui-même

une pure résultante des lois inférieures, et l'on retombe dans les systèmes précédents. Ou, au contraire, cette fin est plus qu'un rêve, une garantie ; c'est par cela qu'elle est divine, et, alors, il faut bien attribuer à cette efficence de Dieu quelque chose de plus qu'à la direction toujours provisoire, simplement indiquée, et non garantie, par une idée abstraite préconçue.

Enfin, le dernier terme de cette gradation ascendante aboutit à deux systèmes, le spiritualisme et l'idéalisme, qui professent sur la définition du Divin une doctrine sensiblement identique. Que la matière soit une réalité comme chez Descartes, ou une simple apparence plus ou moins bien fondée comme chez Leibnitz et Berkeley, Dieu, du moins, est toujours défini en fonction de la pensée. Les deux systèmes présentent, comme le panthéisme, une notion très nette de la distinction qu'il faut faire entre une portion finie de la réalité et sa cause infinie qui est Dieu ; et, distinguant des degrés dans le monde, conçoivent Dieu sur le type de ce qui paraît le plus élevé en dignité et en réalité, l'esprit qui pense. Sur ce point, Platon et Aristote s'accordent comme Leibnitz et Descartes.

Il y a ici quelque chose d'autre que dans le panthéisme. On sépare Dieu du monde au point de rendre l'existence de Dieu indépendante de l'existence du monde. Ceci est de connaissance vulgaire, mais on ne remarque pas assez que, tant qu'on en reste au panthéisme, on se contente d'une équivoque qui a fait peut-être le succès du système. On peut dire, dans le panthéisme, que Dieu est le monde en tant que conçu dans son unité, c'est-à-dire un pur concept et un pur abstrait. On peut concilier ainsi une soi-disant croyance en Dieu qui n'est qu'abstraite, et une véritable défiance au sujet de l'existence réelle de tout ce qui n'est pas objet concret d'une expérience sensible. Et il faut avouer que l'obscurité du sujet aidant, non

moins que le vague des auteurs, il arrive souvent de ne pas savoir au juste, quand on a lu une démonstration de l'existence de Dieu, s'il s'agit d'un Dieu imaginaire ou réel, abstrait ou concret ; doute favorisé par l'emploi de certains termes équivoques, tels que l'idée de Platon ou de Hégel.

Au contraire, si l'idéalisme et le spiritualisme signifient quelque chose, ils veulent dire la conception indépendante et la réalité effective de Dieu, et doivent poser sans ambages ce que nous avons appelé le paradoxe de l'existence de Dieu, c'est-à-dire l'existence réelle d'un être dont la manière d'exister ne présente rien de commun avec ce que nous pouvons connaître ou concevoir. Ce Dieu est au regard de nos sens et de notre intelligence un paradoxe, mais on est conduit à l'affirmer par une série d'alternatives que nous avons vues et qui paraissent décisives.

Si tout n'est pas confondu et indifférent ; si le phénomène et la loi sont distincts ; si la loi ne possède sa supériorité et sa dignité que grâce à son action efficace, quoique idéale, sur le réel, que reste-t-il à conclure, sinon que ce terme d'idéal, pour signifier tout ce qu'il comporte, ne désigne pas une conception anthropomorphique et provisoire, une résultante de phénomènes psychiques ou physiques, un produit aveugle et temporaire de la matière et du mécanisme. Ou ce terme d'idéal est équivoque, ou il signifie un certain mode d'existence, de réalité et de garantie que nous attribuons à Dieu et qui n'est pas un reflet du sensible, mais un principe antérieur et supérieur à lui, d'où le sensible découle.

Ainsi, nous croyons à l'existence de Dieu par une sorte de raisonnement à l'absurde. Nous trouvons dans le monde, tel qu'il apparaît autour de nous, une impuissance radicale à s'expliquer par soi-même.

L'analyse scientifique, qui désagrège la totalité des choses en éléments sans liens entre eux, ne suffit pas à expliquer, par les rouages isolés, le jeu d'ensemble de la machine. Il faut une explication plus synthétique, qui rende compte de ce qu'il y a de constance et d'unité dans le divers au moyen d'un principe constant et unique qui serait Dieu. Ce Dieu n'est pas une partie du monde, ne peut pas être perçu par une observation sensible, et, de même, comme il n'est pas une pure abstraction, extraite après coup par l'intelligence des éléments du monde, il n'est pas la conclusion d'un théorème. Ce Dieu n'est ni observé, ni démontré, mais postulé.

Si Dieu existe, la manière même dont il existe est un paradoxe ou un mystère. Nous connaissons ici-bas deux manières d'exister : « dans les choses » et « après les choses ». L'existence est d'abord réalisée dans le sensible, conçue ensuite dans les éléments que l'esprit a abstraits du sensible. Dans les deux cas, l'existence a pour condition l'empirique, et disparaît avec lui. Au contraire, et par définition, si Dieu existe, il n'est pas une chose, ni un produit des choses, mais leur principe. Il existe « ante rem », et, de ce mode particulier d'existence, nous ne pouvons posséder aucune notion adéquate ; bien plus, nous avons une tendance fâcheuse, comme cette manière exclut l'existence « in re », de la concevoir par analogie avec l'existence « post rem », qui, en un certain sens, exclut aussi le sensible présent. C'est confondre la cause du monde et le reflet du monde. C'est expliquer la lumière d'un flambeau par l'ombre même que le flambeau projette. Encore une fois, si Dieu existe tel qu'il est postulé par l'examen des choses, sa manière d'être n'est ni sensible, ni intellectuelle, ni matérielle, ni abstraite, mais d'un ordre à part.

Ce Dieu, postulé pour l'explication du monde, n'est

pas postulé en certains cas et pour un certain domaine. Il se traduit par le principe du mieux ; il est le garant du bien en toute chose. Le limiter à un certain ordre de perfections, à une certaine catégorie de l'idéal, serait le mutiler arbitrairement, parce qu'on laisserait en dehors de lui toute une série de perfections qui postulerait un autre Dieu.

En conséquence, il ne faut pas isoler l'abstrait du concret. Dieu est la première garantie, dans la catégorie de l'abstrait, de la suprématie de l'ordre sur le désordre. Il n'est ni hostile au principe de contradiction, ce qui supposerait en Dieu une activité d'indifférence, la plus basse de toutes, ni diminué par ce principe, ce qui porterait le déterminisme dans le domaine divin et soumettrait un Dieu à un autre Dieu, niant et détruisant au fur et à mesure les Dieux nouvellement créés. Dieu est le principe de contradiction lui-même, parce qu'il est l'ordre. Il n'y a pas en lui le dualisme de l'activité et de l'entendement ; il est tout un et tout ordonné, toujours conséquent avec lui-même, excluant en ce sens toute contradiction.

Mais le principe de contradiction lui-même n'est qu'une condition inférieure du maximum d'harmonie ; Dieu est plus que cela. Il est la raison suffisante, c'est-à-dire le principe du mieux en toute chose. Il garantit le triomphe du vrai sur le faux, et du bien sur le mal. De même qu'il n'y a pas de dualisme en Dieu entre l'activité et l'entendement, de même le Dieu qui nous garantit la finalité théorique est le même qui nous garantit la finalité pratique. La distinction de la science et de la morale est au fond anthropomorphique, parce que c'est pour l'homme seulement que l'action se dédouble sous ses deux faces, objective et subjective, et que la finalité du dehors se distingue de la moralité du dedans. La

moralité n'aurait pas de but et pas d'occasion, si elle ne tendait pas à établir l'ordre, et l'ordre lui-même ne possède son maximum de valeur et de dignité qu'à condition d'être perçu par la conscience et voulu comme un devoir. En Dieu s'effacent les distinctions du sujet et de l'objet, et il n'y a pas de raison pour supposer un dualisme qui fasse deux Dieux, contradictoires et imparfaits.

Le Dieu est mutilé et nié, si l'on introduit en lui le dualisme de l'activité et de l'entendement. De même est-il nié si, par un raisonnement en quelque sorte inverse, on fait de Dieu la moitié incomplète et insuffisante d'un couple logique dans lequel le monde lui-même serait le terme correspondant et complémentaire. Nous avons déjà parlé de cette conception, qui consiste d'abord à remarquer une certaine loi de dualité dans toutes les productions logiques de l'esprit, et à en conclure ensuite que tous les termes conçus par l'esprit n'ont pas d'autre réalité que celle qui appartient à cette forme abstraite et logique de l'antinomie. C'est le cas de se rappeler l'époque où Platon peignait les jeunes gens d'Athènes tellement enchantés de connaître l'argument de l'un et du multiple, qu'ils croyaient résoudre toute difficulté métaphysique, ou plutôt couper court à toute solution dogmatique, par les oppositions interminables que soulevaient leurs distinctions logiques.

De même ici, les néo-criticistes font bien voir qu'il y a en effet un rapport d'opposition et de liaison logique entre Dieu et le monde. Cela suffit pour prouver que Dieu pourrait être conçu par le simple effet d'une abstraction logique par opposition au monde ; cela ne suffit pas pour prouver qu'il en soit réellement ainsi, et que Dieu ne possède pas d'autre réalité que celle d'un rapport logique et abstrait. On peut dire que le général d'armée est l'antinomie

logique de ses soldats, et même qu'il n'y a point d'armée sans général, ni de général sans armée. On n'a pas le droit d'en conclure, diraient les criticistes, parce qu'on voit une armée réelle, qu'un général est en effet présent ; les termes qui sont liés dans la raison peuvent apparaître isolément dans l'expérience, et il peut arriver qu'un général perde son armée ou réciproquement. Tout cela est vrai, mais on doit répondre aux criticistes qu'il y a des liaisons logiques qui sont purement possibles, et d'autres qui sont nécessaires, et par exemple la montre n'existe pas sans l'horloger. Ce qu'il y a d'essentiel dans le rapport de Dieu au monde, ce n'est pas seulement un rapport abstrait ; c'est d'une part l'impossibilité pour l'un des deux termes d'exister en fait un seul instant sans la création continuée, et d'autre part, pour Dieu lui-même, c'est son existence indépendante et sa perfection en soi qui peut être mesurée après coup par antinomie avec le monde, mais qui ne dépend pas de cette antinomie.

Enfin, une discussion analogue doit être sans doute opposée à la distinction faite par Hamilton entre les deux éléments, suivant lui contradictoires, de l'essence divine : l'infini et l'absolu. L'opposition consiste à établir entre les deux termes un rapport de sens qui n'existe pas, et à dire que Dieu est à la fois absolu, c'est-à-dire limité, et infini c'est-à-dire illimité. Mais, au contraire, absolu doit s'entendre, semble-t-il, de la nature intrinsèque de Dieu, et infini de ses rapports extrinsèques ; en sorte qu'il n'y a pas plus de contradiction à admettre un Dieu à la fois infini et absolu, qu'à dire que dans l'humanité les hommes les plus capables de répandre à l'infini autour d'eux leur influence et leur expansion sont aussi ceux qui savent le mieux maîtriser et concentrer toutes les forces de leur âme, tendues

vers une même unité. La personnalité la plus vaste est en même temps la plus intégrée ; l'absolu et l'infini de Dieu se concilient sans contradiction.

On arrive ainsi à cette idée d'un Dieu unique existant avant les choses ; enfermant dans son unité la multiplicité des causes et des effets ; lié au monde par un lien logique et indépendant dans son existence propre de ce lien lui-même ; présentant enfin au plus haut degré ce double caractère, qui mesure la perfection, d'être à la fois un absolu en soi et un infini au dehors.

III

Les dernières difficultés que nous venons de passer en revue tiennent à un jeu purement dialectique de la pensée, qui pose des définitions absolues, et tire ensuite de leurs oppositions apparentes des antinomies apparentes. Mais ces antinomies elles-mêmes disparaissent si l'on remonte à leur source qui est la définition, et si l'on redresse la définition comme elle doit l'être ; il semble que ces antithèses dialectiques, analogues aujourd'hui à celles des alexandrins d'autrefois, tiennent à un dénombrement imparfait des conditions en présence et à une définition trop sèche et trop pauvre des rapports plus multiples et plus complexes. Cependant, toute difficulté n'est pas écartée quand on écarte ces antinomies logiques qui paraissent les plus frappantes et qui sont les plus fragiles. Au contraire, du spectacle même des choses et du commerce avec le réel, jaillissent une série de

contrastes et de difficultés, d'« apories » dirait Aristote, qu'il est également malaisé ou d'écarter ou de résoudre ; et qui devraient au contraire faire rejeter l'idée de Dieu, s'il était permis de résoudre des embarras moindres en s'exposant à des objections pires.

La première difficulté est l'impossibilité où nous sommes de concevoir ce que peut être l'activité du monde en face de l'activité de Dieu. Nous savons, à propos de la liberté, que tout système théologique logiquement déduit aboutit à mettre en Dieu seul la source de toute activité et même de toute connaissance ; la double théorie de Malebranche sur les causes occasionnelles et la vision en Dieu n'est pas d'un fou, comme disait Voltaire, mais d'un logicien qui part d'une hypothèse et la pousse à bout. Sans doute, nous avons répondu, et nous devons répéter, qu'il y a une contradiction à imaginer l'existence de Dieu pour expliquer l'existence du monde, et à définir Dieu de telle sorte que son existence annihile celle du monde : c'est construire une hypothèse qui supprime les conditions du problème qu'elle doit satisfaire. Mais, si cette réponse suffit à écarter le fatalisme, elle ne laisse pas moins d'obscurité et de difficulté dans la doctrine proprement métaphysique de Dieu ; on est contraint à cette contradiction de supposer que l'existence du monde s'explique par une existence en quelque sorte plus réelle, et de ne pas comprendre en quoi peuvent consister ces distinctions et ces degrés dans l'être ; problème analogue à celui que se posait Parménide sur les rapports de la vérité et de l'apparence.

Faut-il pour cela abandonner l'idée de Dieu ? Non, sans doute, puisque nous sommes conduits logiquement à formuler cette hypothèse comme nécessaire au monde. D'ailleurs, il ne faut pas trop s'étonner que ce rapport du plus au moins réel dépasse notre com-

préhension. On ne peut pas trouver dans les éléments du sensible de rapport analogue à celui qui s'établit entre le sensible et le supra-sensible ; or, connaître un objet, c'est empiriquement le rapporter par analogie à d'autres qui nous sont familiers. Il est naturel que l'un des deux termes qu'est l'homme ne puisse pas embrasser dans sa plénitude le rapport qui s'établit entre l'un et l'autre, entre lui-même et Dieu. Dieu ne peut être que pressenti et postulé, et non pas compris.

Du même ordre, et d'un caractère moins immédiat encore et plus métaphysique, est la seconde difficulté qu'on soulève : pourquoi Dieu crée-t-il le monde ? La difficulté vient tout entière de ce point que, si Dieu a créé le monde sans raison, il agit par une sorte d'indifférence qui est la manière d'agir la plus basse, et que nous ne pouvons pas concevoir Dieu autrement que la raison elle-même. Si, au contraire, Dieu avait une raison de créer le monde, il poursuit un but qu'il désire atteindre et dont la réalisation actuelle lui fait défaut. C'est supposer qu'il peut y avoir en Dieu quelque privation s'il est privé du monde, et quelque relativité si le monde lui est nécessaire. Tous les efforts des partisans de Dieu qui ont voulu plaider sa cause, après Leibnitz, tendent à concevoir le besoin que Dieu a du monde par analogie au besoin d'aimer qu'éprouve un cœur charitable, et qui, plus il est grand, plus il témoigne dans ce cœur lui-même non pas de pauvreté, mais de plénitude. Avoir besoin de créer un monde, comme l'homme de bien a besoin de se dévouer, comme l'homme de génie a besoin de créer, ce n'est pas en tout cas dépendre d'un principe inférieur, et ce n'est pas se réduire à la détermination mécanique.

Cependant, et même dans cette explication, la plus haute qu'on puisse concevoir, il reste une part trop

grande d'anthropomorphisme. La vertu, le génie s'accroissent et pour ainsi dire se créent à mesure qu'ils se développent; ils acquièrent des forces en marchant; et supposer entre eux et Dieu une analogie, même lointaine, c'est supposer un Dieu qui est capable de développements ultérieurs et non réalisés; qui va vers un but et par conséquent ne l'a pas atteint; c'est mettre Dieu au-dessous de sa fin. C'est pourquoi il faut supprimer en Dieu toute dualité, et concevoir Dieu non plus comme une tendance à l'idéal, qui est le propre du monde sensible, mais comme cet idéal lui-même. Dieu n'est pas bon, n'est pas sage, n'est pas puissant, disaient les mystiques; il est la puissance même, la sagesse et la bonté. Ce sont là des formules dont il est facile d'abuser, parce qu'on se sert bien vite de ces mots sonores pour couvrir des conceptions obscures ou même absentes. Telles qu'elles sont, elles signifient cependant qu'il nous est impossible d'admettre en Dieu une séparation entre l'existence et l'essence, entre l'intelligence qui est sa loi et la volonté qui est son principe. C'est une preuve de plus, si l'on veut, que Dieu ne peut pas être compris, ni perçu, mais postulé.

Enfin, l'objection la plus frappante, et sans doute la plus grave contre l'existence de Dieu, est l'existence du mal dans le monde, qui suppose toujours un dualisme ou entre Dieu et le Démon qui luttent entre eux pour le triomphe et en quelque sorte pour l'existence; ou, si l'on écarte comme absurde l'hypothèse de ces Dieux combattants et limités, entre la loi suivant laquelle Dieu est le bien, et la loi suivant laquelle Dieu souverainement puissant et sage permet le mal, le veut, le crée. Les tentatives qu'on a faites pour absoudre Dieu consistent souvent à considérer le bien seul comme positif et le mal comme une simple absence du bien, ce qui est tout simplement un pa-

radoxe. De quel droit pourrait-on dire, en prenant un exemple de Schopenhauer, que la douleur de la biche, d'être saisie et dévorée vivante par le tigre, n'est que l'absence de satisfaction de n'être pas prise ?

D'autres fois, on accepte le mal, on le justifie et à la fin on le déifie comme la raison d'être de l'effort moral et de la vertu. C'est ainsi que la raison théorique devient, pour Fichte, le champ d'expérience et de bataille de la raison pratique et son moyen de victoire. Il resterait à conclure, pour être conséquent, que le sage stoïcien est, en effet, plus que Dieu, parce qu'il a le mérite, et, si l'on admet qu'il y a une certaine manière pour Dieu d'être la perfection sans le mérite, on doit convenir que le mérite n'est qu'une forme inférieure de la perfection, et qu'on ne voit pas pourquoi Dieu parfait lui donne naissance.

Faut-il croire encore que la concurrence pour la vie, d'où vient toute espèce de lutte et de souffrance, est justifiée par ce fait que le plus digne triomphe, et que, par exemple, la victoire de l'homme sur l'animal, la domestication et même la mise à mort de ce dernier, se justifient suffisamment par la différence de valeur morale entre les adversaires en présence ? Leibnitz ne serait pas loin d'une pareille doctrine, et il n'est pas facile de dire, à certains points de ses développements, quel est ce monde le meilleur qui est élu parmi tous les possibles, s'il triomphe parce qu'il est le meilleur, ou s'il est le meilleur parce qu'il triomphe. On arrive ainsi, avec Hegel, à justifier toujours la cause victorieuse, à oublier la part du hasard et de la violence dans les séries contingentes ; et, en admettant à la fin que les peuples nègres dussent être asservis par les blancs qui leur sont supérieurs, quel besoin y avait-il à ce que des populations inférieures et dignes d'être asservies fussent créées, sinon une nécessité mécanique

qui veut que les faibles servent de moyens aux forts, loi de souffrance et d'iniquité ? On arrive à cette dernière conséquence que l'état d'infériorité est pour certains d'entre nous un fait inéluctable ; et nous sommes dans l'alternative ou de désespérer de Dieu et de blasphémer, comme le Caïn de Leconte de Lisle, ou d'accepter dans un acte d'humilité et de foi notre condition déshéritée, et de croire à la beauté en soi du grand drame dont nous sommes les acteurs vils. L'exemple du drame et de l'acteur est le plus parfait qu'aient pu donner les stoïciens, avocats de la Providence. Mais l'exemple est encore trop grossier, parce que le chorège se sert des acteurs pour la fin du drame et sans penser à eux. Il faut avec l'humilité et la foi, l'abnégation.

On pourrait dire que la bassesse ou la hauteur du rang n'importe pas à la valeur de l'acte moral qui a toute sa fin en lui-même, mais on a vu que la moralité a pour matière la finalité théorique, que l'acte moral a pour but de réaliser un peu plus de perfection, et dès lors, il est contradictoire de supposer à la fois que les événements réels sont indifférents à la moralité, et que la moralité a pour but d'informer et de conquérir ces éléments réels. Le problème est de définir un Dieu qu'on pourrait ne pas blasphémer même au lit de mort de ses proches, ravis par une fatalité brutale ; et toutes les analogies de la raison sont ici insuffisantes et impuissantes ; il n'y a d'alternative, semble-t-il, qu'entre le désespoir et la foi.

Nous touchons aux dernières limites de la raison, à celles où le raisonnement nous abandonne, où nous ne pouvons que constater, avec Leibnitz, la différence du fini et de l'infini ; qui fait que la créature ne peut pas avoir la même manière d'être que le Créateur ; mais c'est cette différence qui, par elle-

même, nous est un scandale. Nous avons trop d'humanité, dirait Guyau, pour qu'aucun de nous voulût être créateur au prix d'un abaissement semblable de la créature. C'est ici que toutes les analogies nous abandonnent, que nous comprenons en même temps la nécessité et la grandeur morales de l'humilité et de l'abnégation ; nous avons du moins, suivant une parole de Caro, conduit et suivi la raison jusqu'à ses dernières limites, et l'acte d'adoration auquel la foi commence vient couronner une hypothèse que la raison ne peut pas achever ni comprendre, mais qu'elle était obligée de poser et qu'elle pressentait.

Dieu lui-même dans son essence intime, abstraction faite de ses rapports avec le mal et le moindre bien, n'est pas plus compréhensible pour nous. Le caractère que nous lui prêtons le plus volontiers, par contraste avec la créature, et sans lequel il semble qu'il ne serait plus Dieu, est l'unité. De là l'impossibilité de le définir, et la conclusion mystique des moines de Saint-Victor, qu'on ne définit pas plus Dieu en disant qu'il n'est pas un corps, ni un entendement discursif, qu'en disant par exemple d'une grenouille qu'elle n'est pas un bœuf. Les efforts des philosophes tendent donc à trouver une définition qui n'exclue pas, mais au contraire implique cette unité. L'unité pure de Plotin est un véritable refus de définition. L'être pur du Dieu de Moïse, « ego sum qui sum », est également indifférent à toutes les déterminations et peut s'entendre de l'être abstrait de Spinoza aussi bien que de l'être concret de Leibnitz. Au contraire, on a essayé de déterminer Dieu en prenant un caractère de l'homme et en le dépouillant en Dieu de toutes ses conditions multiples. Or, l'homme joue deux rôles, acteur et spectateur, volonté et intelligence, et la métaphysique oscille entre les deux solutions thomiste et scotiste, entre le Dieu d'Aristote

« la pensée qui se pense » qui a servi de modèle à saint Thomas, et le Dieu de M. Secrétan « le vouloir qui se veut », qui se réclame de Duns Scot.

On voit bien que ces définitions sont l'effort le plus élevé que l'homme puisse faire pour attribuer à Dieu ce qui paraît être dans le monde un élément de perfection et le porter en Dieu à l'infini. L'induction apparaît surtout rigoureuse dans le système d'Aristote qui fait du monde une série de degrés successifs mêlés de puissance et d'acte, en sorte qu'il est naturel de définir le néant par la puissance pure, et Dieu par l'acte pur. Mais, si toute réalité concrète nous est donnée par cette combinaison de puissance et d'acte, il est certain que la puissance pure et l'acte pur sont des limites idéales conçues par l'esprit ; rien ne prouve avec certitude que ce soit autre chose. C'était la doctrine de Platon au sujet de la matière, peut-être même au sujet de Dieu. En tout cas, si nous essayons de comprendre cette formule : la pensée de la pensée, ne semble-t-il pas contradictoire d'admettre une pensée qui se prend elle-même pour objet, qui perd, avec la multiplicité, la distinction ? Penser à soi sans penser à rien, n'est-ce pas ne rien penser ? Ne risque-t-on pas de faire comme cet oiseau, dont parle Kant, qui, sentant dans son vol que l'air lui résiste, se figure qu'il volerait plus vite et plus haut si l'air n'existait pas ? Ne prend-on pas pour idéal la méditation intérieure du bouddhiste, l'extase qui est l'absence de pensée, l'unification avec Dieu qui est l'unification avec le néant, et ne faut-il pas dire, pour justifier tout cela, que la pensée dont il s'agit n'a pas d'analogue parmi nous, que les idées d'être et de non-être perdent leur sens, et qu'il ne s'agit plus ici de raison, mais de foi ?

C'est sans doute ce qu'on veut dire, dans la philosophie contemporaine fidéiste, en préférant la formule

de Duns Scot. On a voulu marquer par là l'impossibilité où nous sommes de nous faire de Dieu un concept pleinement intelligible. Cependant, cette seconde formule nous paraît encore moins acceptable que la première. Si nous ne comprenons pas pleinement ce qu'est Dieu, nous devons nous efforcer, du moins, d'apporter le plus de compréhension qu'il est possible dans nos discours, quand nous parlons du Divin. Dieu est au moins une hypothèse par laquelle nous essayons de rendre compte de ce qu'il y a d'intelligible dans le monde. Ou les mots ne signifient plus rien, ou la volonté, quand on l'oppose à l'intellect, signifie un pouvoir aveugle qui est aussi proche du hasard que de l'entendement, un fait qui a la puissance aussi bien qu'une loi. La pensée qui se pense, au contraire, indique nettement l'intention de donner, parmi les éléments du monde, la prépondérance à la forme intelligente.

Si les deux formules sont obscures et peu intelligibles en Dieu même, elles correspondent du moins à deux manières bien nettes de comprendre le monde ; l'une qui suppose que la pensée consciente ne possède qu'une valeur anthropomorphique et relative, comme le veut Spinoza, et avec lui les matérialistes et naturalistes de toutes les écoles ; l'autre que la pensée est, parmi les éléments des choses, le plus élevé et le plus réel. Entre les deux, quel motif y a-t-il de choisir ? Après avoir suivi la raison jusqu'au plus haut point, ceux qui l'abandonnent au dernier moment l'abandonnent parce qu'elle ne fournit pas du dernier principe, qui est Dieu, une notion aussi claire que des gradins inférieurs par lesquels on s'élève à lui. C'est un motif suffisant pour juger que la raison doit se compléter par la foi, mais non pas qu'elle doit s'annihiler dans la foi. Au contraire, si l'on a fait voir à chaque degré nouveau parcouru dans la nature

comment les lois inférieures se ramenaient toujours à des lois plus hautes, c'est-à-dire pénétrées de raison, il est logique de chercher dans la raison elle-même, et non pas hors d'elle, le principe des choses.

Les philosophes de la volonté qui démontrent, avec le soin de Kant, la valeur des principes de la raison, contre le positivisme et le scepticisme, ressemblent à un architecte qui construirait une tour de Babel sachant qu'il l'abandonnera quand elle sera achevée, parce que ce n'est pas par cette voie qu'on va au ciel. Les philosophes de l'intelligence, au contraire, pensent que les lois de la raison valent la peine d'être étudiées, parce qu'on trouve en elles une analogie, si faible soit elle, qui reste à tout prendre l'image la moins infidèle du principe premier. Par là, l'idée de Dieu couronne les idées inférieures, bien loin de se séparer d'elles et de les nier ; et nous croyons à la réalité de Dieu, parce qu'il est nécessaire pour expliquer les idées à la réalité desquelles nous croyons.

Une dernière distinction est nécessaire. Nous croyons à la réalité des lois rationnelles qui gouvernent les choses sensibles et sont plus réelles que celles-ci. Il faut prévenir une méprise. On risque de travestir Platon, et on l'a souvent travesti, en imaginant un monde d'idées réalisées dans des entités imaginaires, de telle sorte qu'il y aurait entre Dieu et le monde toute une série de créatures intermédiaires, et que toutes ces abstractions purement logiques participeraient du même mode de réalité et d'existence que Dieu lui-même ; soit que ces idées fussent des créatures personnelles, soit que Dieu fût un pur abstrait.

La première hypothèse est trop matérielle ; la seconde trop véritablement athée. On ne peut admettre ni le panthéon des divinités secondaires des alexan-

drins, ni l'idée purement abstraite, identité de tous les contraires, qui confond Dieu en acte avec la puissance pure. Les panthéistes de toutes les époques ont multiplié les jeux d'esprit sur l'identité primitive de l'être et du non-être, de l'infini et du zéro, duquel sortent, suivant eux, toutes les différenciations naturelles. Les élucubrations de cette espèce vont tout simplement à confondre la forme nue de l'unité, dernier reflet du Dieu de Platon dans les manifestations multiples de la matière quantitative et indifférente, avec l'unité en soi, qui, si elle existe, doit être identifiée avec la plénitude de l'être, sous une forme anthropomorphique encore, mais la meilleure pour nous, qui est la personnalité divine.

On peut douter si Dieu existe ou n'existe pas ; mais il faut couper court aux équivoques qui distraient l'esprit, et affirmer nettement que Dieu, s'il existe, ne peut exister qu'efficace, doit être conçu comme réel et non comme abstrait, en ce sens au moins comme une personne, suivant Aristote, et non comme une abstraction logique. C'est à ce prix seulement qu'il peut servir de fondement à la réalité des idées ; et les idées existent, non pas comme des créatures indépendantes, mais parce qu'elles sont des lois, exprimées dans la nature, qui ont leur raison d'être dans l'entendement divin, lequel seul existe par soi. Dieu existe, et par son existence s'explique la réalité des Idées, qui sont les lois de la nature et le langage de Dieu : c'est le dernier terme, et la dernière formule, du réalisme métaphysique.

IV

Il faut, au moment de conclure, reprendre les définitions du début sur le réalisme métaphysique, et les préciser, si possible, en rappelant la première pensée d'où notre thèse est sortie.

Cette pensée est le désir de démasquer une équivoque et de forcer les doctrines ambiguës, dites conciliatrices, à déclarer nettement, sans intransigeance comme sans duplicité, quelle est la conception qu'elles se forment de ce qui n'existe pas dans les choses, ni après les choses, mais avant elles. Le conceptualisme d'Abailard est la doctrine heureuse qui a paru et paraît encore lever toutes les contradictions. C'est elle qui nous a semblé revêtue d'une réputation usurpée, parce qu'elle dissimule le problème qu'elle avait mission d'éclairer.

On voit aisément quel est le fort et le faible des doctrines extrêmes, et la nécessité d'un moyen terme. Le nominalisme, en niant l'idée^e de loi et de type, supprime la science, et rend impossible l'induction comme la morale. Le réalisme, en substituant à la différence spécifique le terme le plus général, extrait de la réalité tout ce qu'elle a de réel, et aboutit peu à peu à un système d'ombres. Le problème est de prouver à la fois que la loi est réelle et que sa réalité est autre que sensible.

Le conceptualisme semble le faire. Il n'en est rien. La réalité du concept en tant que concept est une formule spécieuse, insuffisamment explicite. Ou bien

il s'agit ici d'une réalité purement subjective due à une illusion psychique, et la doctrine est nominaliste ; ou bien, au contraire, cette réalité du concept ne tient ni aux états subjectifs de la pensée et du système nerveux, ni à aucunes conditions sensibles, mais s'impose à elles et leur vient d'en haut : doctrine réaliste. Abailard laisse le choix en suspens. Il a eu raison contre Guillaume, parce que celui-là s'était figuré naïvement un monde d'entités puériles, qui s'évanouissent au premier éveil de la critique. Il n'aurait pas eu raison contre Platon et Aristote, parce qu'Aristote, quoi qu'on en dise, est ici avec Platon contre Abailard. Faire des lois de la science et de la morale de pures opinions de l'esprit, sans origine à priori par rapport à l'homme, sans portée objective dans la nature, est une négation qui répugne à tout système rationaliste, qu'il s'agisse de la théorie des Idées ou de la Puissance et de l'Acte.

Le même jugement se vérifie par l'issue de la querelle des Universaux, dont on a singulièrement travesti la signification. Le dernier lutteur et triomphateur du moyen âge est Guillaume d'Occam. On signale sa doctrine comme une victoire définitive du nominalisme ; mais quel nominalisme ? Si l'on veut dire qu'il a fait justice, à la suite de saint Thomas, de tout ce qui était entité imaginative, les idées, les nombres, les espèces impresses ou expresses, on a raison ; mais tout cela est la caricature du réalisme. Le problème réaliste consiste à se demander si le monde sensible est toute la réalité ; si les lois qui paraissent le régir sont de simples rapports résultant après coup de la coexistence des phénomènes, ou si elles sont au contraire les idées à priori réalisées en Dieu, sur le type desquelles le monde est créé et existe. Or, de ces deux hypothèses, Occam préfère hautement la seconde. Tout son nominalisme, d'après

M. Haureau qui n'est pas suspect, consiste à faire voir qu'il n'existe pas d'idées « post rem », c'est-à-dire que chaque loi de la nature n'est pas une abstraction réalisée dans une créature à part et intermédiaire, mais que toutes ces idées au contraire existent « ante rem » dans l'entendement divin, et que les lois de la nature sont les pensées à priori suivant lesquelles Dieu crée les choses. Un tel système est foncièrement réaliste et rationaliste.

Dira-t-on que nous changeons le sens du mot réalisme, lequel devrait se comprendre des seuls systèmes qui réalisent des entités intermédiaires? Nous répondrions, d'une part, qu'on a travesti bien plus le terme de nominalisme, en l'appliquant à une doctrine qui ne voit pas dans les lois de la nature de simples étiquettes ou émissions de voix, ni même des points de vue particuliers et subjectifs de l'esprit humain, mais des lois tout à fait universelles et permanentes venues d'en haut, antérieures aux choses, édictées par Dieu même ; d'autre part, que le terme de conceptualisme est équivoque, parce qu'il n'indique pas si ce concept qui est dans l'esprit correspond ou non à une loi réelle hors de l'esprit, et que c'est cette réalité qui est en question.

Admettez-vous que le monde est un assemblage de faits dont la cohérence apparente est toute provisoire et subjective : vous êtes nominaliste ; admettez-vous, au contraire, que l'ordre du monde s'impose au monde et lui vient de l'efficacité de l'idéal, réalisé en un point seulement dans l'entendement divin : vous êtes réaliste. Et c'est pour cela, croyons-nous, que le nominalisme doit être rejeté, et le conceptualisme, doctrine équivoque, interprété dans un sens franchement réaliste, c'est-à-dire rationaliste, sans tomber pour cela dans les exagérations et les erreurs des doctrines outrées, qui n'ont pas su assez séparer les concepts purs

de la raison des intuitions imaginatives du sens. Les idées sont réelles, parce que la raison est réelle, éminemment intégrées dans l'entendement de Dieu. Par elles s'explique l'harmonie du monde ; elles-mêmes s'expliquent par la réalité du Divin ; Dieu est la raison de tout.

Ainsi se terminent, par les dernières exigences de la métaphysique, les déductions successives de cette sorte de *Siris* ou marche en avant, dont nous marquons les étapes. Notre dessein ne peut pas être, pour enseigner le Réalisme, d'analyser un problème spécial et, pour ainsi dire, un canton à part en philosophie, mais d'établir la connexion réciproque qui unit entre eux, d'un bout à l'autre d'une doctrine rationaliste cohérente, tous les principes de la connaissance et de l'action. Pour échapper aux conclusions dissolvantes des philosophies négatives, depuis le scepticisme de Gorgias jusqu'au criticisme de Kant, notre désir est de mettre en relief l'unité de la raison dans toutes ses lois spéciales, et l'intégrité de l'Idée dans ses manifestations successives.

Il nous semble qu'à séparer les principes les uns des autres, à les isoler de leurs supports nécessaires qui les rendent possibles et de leurs aboutissants naturels qui les justifient, chacun perd, avec sa raison d'être, sa valeur et sa dignité et son essence propre. La méthode sceptique n'est pas autre que la dissection de la pensée point par point. Le positivisme pratique le même procédé de coupe arbitraire et de distinction exagérée entre les conséquences et les principes, entre les faits et les lois. Le criticisme, enfin, est issu du même souci analytique de séparer chaque élément de la connaissance jusqu'à les rendre tous étrangers les uns aux autres, incohérents ou contradictoires. A la place d'un organisme fécond où tout se tient et se porte par un ajustage naturel, on

n'a plus qu'une ossature abstraite d'où la vie est absente, parce que les divers éléments du squelette ne communiquent pas entre eux.

Cette tentative de Kant, qui a fait fortune, est de la plus haute importance dans l'état actuel des esprits et des problèmes. C'est un effort désespéré de la philosophie, que la science défie dans ses derniers retranchements, d'appliquer à ses propres concepts les procédés d'analyse et de séparation. Kant est comparable à Pascal dans les *Pensées*. Pascal, assailli par les doutes que la science soulève, voulant sauver à tout prix la croyance religieuse dans laquelle seule il trouve son salut, ne craint pas de le faire en brûlant ses vaisseaux et brisant ses attaches. La religion n'est pas scientifique, la foi est absurde, la croix est une folie dérisoire, et c'est en sachant tout cela et parce qu'on sait tout cela, que, faisant table rase de toutes les manières antérieures de penser et de juger, on accepte la foi sur les ruines de la raison. Ce n'est pas en effet la contradiction d'un système, mais bien, comme il a été dit, un système des contradictions, et ce système a fait école puisqu'il a produit le kantisme.

Nul n'exprime avec plus de force que Kant la nécessité de réduire tous les phénomènes aux lois scientifiques absolues et inéluctables, et Kant, après avoir lié la science, s'envole, d'un coup d'aile, dans un domaine inconnu et libre des choses en soi et des noumènes. Nul ouvrage plus que la *Raison Pure* n'est sévère, dans la discussion des preuves de l'existence de Dieu, à l'égard des arguments traditionnels, des analogies légitimes, des croyances bien fondées; et la *Raison Pratique* rétablit sur un nouveau terrain tout ce que la *Raison Pure* avait détruit. Sans doute, il n'y a pas contradiction entre les deux ouvrages, et l'auteur embrassait dans une même synthèse les négations de la connaissance et les affirmations de la

morale. Mais, suffit-il que le principe de contradiction ne soit pas violé pour que la raison suffisante soit satisfaite ? Pascal, Kant ne font-ils pas penser à l'auteur de l'Indifférence en matière religieuse, et Lamennais, qui ne laisse rien subsister de la certitude humaine et de la raison humaine dans l'intention de demander toute connaissance à la tradition et à la foi, Lamennais ne se contredit pas non plus : satisfait-il la raison ?

La raison est le plus satisfaite quand elle est en face d'un système dont toutes les parties se lient et se soutiennent. Pascal, Kant, Lamennais ont cru, dans le monde, à un véritable manque d'harmonie et de finalité. Ils ont pensé que chaque degré inférieur de la connaissance était un obstacle, ou en tout cas un superflu pour le degré supérieur, qu'on devait parvenir à la foi par le mépris de la raison, à la morale et à la métaphysique par la suppression de la science. Une autre conception, du plus grave adversaire avec lequel le criticisme, aujourd'hui encore, doit compter, se fait du monde l'idée d'une hiérarchie bien conduite de puissances et d'actes, telle que les degrés inférieurs servent, à mesure, à la compréhension et à la conquête des supérieurs ; et que tous symbolisent entre eux.

Aristote n'aurait pas admis cette sorte de guerre intestine ou d'indifférence mal harmonieuse entre les divers éléments dont l'homme se compose, raison et foi, contemplation et action. Pour lui, les raisonnements inférieurs, les analogies empruntées, les figures légitimes servent à amener des concepts qu'une connaissance ultérieure transforme et idéalise, sans modifier les origines qui les ont produits. Cette manière criticiste de raisonner, et qui consiste en quelque sorte à se priver de tous ses soutiens naturels et à se jeter d'un coup dans la position d'esprit la plus

difficile à défendre, analogue au paradoxe par lequel les stoïciens voulaient que leur morale se suffit, privée de tout support empirique, ce mode de raisonnement présente, comme nous le disions, quelque chose de désespéré et de maladif, qui, en doutant de l'équilibre du monde, fait douter de celui de l'esprit. Le monde est véritablement mal construit, s'il faut, comme Kant, faire table rase de tous les enseignements naturels pour posséder la vérité et la vie. Si, au contraire, la lutte pour la raison est une lutte pour la finalité et l'harmonie, la croyance de Platon et d'Aristote, qui est celle aussi de Leibnitz, nous paraît plus légitime et mieux fondée que la défiance de Kant.

La croyance à l'unité de tous les principes, à l'harmonie du monde et de l'esprit, à la constance régulière de toutes les lois rationnelles, à leur existence en Dieu qui les garantit et les règle : telle est la conclusion seule possible, telle est la conclusion limitée, nettement affirmative et dogmatique, des analyses qui précèdent. La forme de quelques discussions a pu prêter à l'équivoque. Notre souci de prendre partout l'offensive contre le doute des sceptiques, dans lesquels nous comprenons Kant, a donné à toute notre doctrine une certaine apparence négative. « Toutes ces formules sont trop stériles, pourrions-nous dire ; un système ne se justifie que dans la mesure où il sert à expliquer les choses ; quelles sont vos propres pensées, vos manières d'expliquer les choses ? »

L'objection a une part de justesse devant laquelle nous nous inclinons simplement. Les problèmes philosophiques sont si complexes que l'aveu n'a rien pour nous de pénible de l'impossibilité, où nous nous trouvons maintes fois, de substituer à une doctrine reconnue insuffisante telle autre doctrine qui puisse

satisfaire. Nous aimons mieux, sous une forme négative, établir fermement nos premiers principes, dire ce qui nous paraît certainement vrai, certainement faux, et ne pas étendre à l'infini des séries de déductions d'autant plus incertaines qu'elles apparaissent plus abondantes. Quelle raison de croire, par exemple, qu'un auteur puisse tirer de la pure réflexion philosophique et avec certitude, celui-ci les dogmes du calvinisme, celui-là les croyances catholiques ; et, quelque appui qu'un croyant sincère puisse trouver dans une conformité générale entre sa philosophie et sa foi, ne faut-il pas une certaine dose de prudence, et pour ainsi dire de discrétion, dans des matières si délicates auxquelles convient si peu la rigidité déductive ? Avouons, sans mauvaise grâce, que souvent la forme négative est la meilleure qui convienne à un état d'esprit hésitant, soucieux du vrai, et plein de défiances et de scrupules à son propre égard.

Disons aussi, non moins nettement, quels principes nous semblent assurés.

Nous croyons avoir fait apparaître, d'un bout à l'autre de cette étude, une croyance assez ferme dans la cohérence des choses, dans la primauté de l'esprit et de la pensée, dans la réalité efficace d'un Dieu Idéal qu'aucune analogie ne nous fait connaître, que toutes ses œuvres décèlent.

La réalité de ce Dieu est le grand miracle qui est dans le monde, et que le monde ne peut pas comprendre. La réalité du divin et du rationnel, le fait que l'Idée mène le monde, l'attrait efficace au moyen duquel le monde s'élève à Dieu, tel est le paradoxe assez net que nous posons en principe d'une façon absolue, sans réticence et sans équivoque. La réalité des idées et de la raison est l'intermédiaire par lequel nous montons à Dieu. La pensée s'achemine, par un mouvement régulier, de la notion purement abstraite

de l'identité, qui exclut à peine la puissance indéfinie des contraires, à l'idée d'un choix de plus en plus précis et complexe qui se fait entre les possibles, et d'une raison de ce choix. Cette raison est le premier terme nécessaire qu'on appelle Divin.

Malgré toutes les négations et restrictions du nominalisme ancien et moderne, chez Protagoras, chez Abailard, chez Kant, il faut admettre le réel en soi duquel la nature et l'homme dépendent dans la science et dans la morale : ces deux termes connexes, auxquels la pensée et l'action se réfèrent, et qu'elles ne peuvent laisser ébranler sans se détruire elles-mêmes. Ni la science, ni la morale ne s'accommodent des demi-solutions, grâce auxquelles on sème l'équivoque ; Dieu est leur garantie. Les genres et les espèces, les types et les lois sont — séparés du monde qui les exprime ou de Dieu qui les pense — de pures entités abstraites ; elles sont réelles en Dieu et Dieu est réel.

Dieu est intégral, c'est-à-dire qu'il emporte l'idée de distinction et de choix, l'idée du mieux en tout domaine, et qu'il ne se limite ni à l'inconcevabilité présente de la négative, ni à la vérité abstraite de la science, ni à la conscience pratique en tant qu'agissante : il est la finalité tout entière.

Dieu est un, ce qui doit s'entendre, dans le sens le plus philosophique de ce terme, qu'il n'y a pas en lui la dualité de la volonté qui décide et de l'entendement qui délibère. Malgré le regain d'actualité et de vogue qui renouvelle aujourd'hui le Scottisme, la doctrine de la volonté arbitraire de Dieu ne peut engendrer que des conséquences arbitraires, et l'intellectualisme de Saint-Thomas, qui ne consiste pas à asservir Dieu au destin, mais à identifier Dieu et l'Idée, suivant Aristote et Platon, est le plus capable de rendre compte à la fois du vrai et du bien.

Dieu est transcendant, c'est-à-dire qu'il se sépare du monde par ce qu'il y a en lui d'infini dont le fini n'est pas capable. L'âme humaine ne peut pas absorber le divin en elle, ni dans une expérience extatique ni dans un raisonnement mis en forme ; elle peut seulement participer du divin quand elle en conçoit quelque image lointaine, et, mieux que cela, quand elle collabore à l'œuvre de Dieu dans le monde. C'est en aimant Dieu qu'on le trouve, s'écrie saint Anselme, et le monde, en effet, se sépare de Dieu ou s'élève à lui par le libre arbitre. La certitude morale est nécessaire pour parfaire l'échelle ascendante du fini à l'infini, et, selon la formule de Platon, que M. Ollé-Laprune a faite sienne, c'est avec l'âme tout entière et avec toutes ses forces qu'il faut gagner le divin.

Cette dialectique de la pensée et de l'amour jusqu'où va-t-elle ? Après nous être successivement élevés du minimum de croyance et d'être à l'affirmation positive de Dieu en soi, devons-nous faire un pas de plus dans la voie métaphysique, devenue proprement religieuse, et, sans rien sacrifier de l'indépendance de la raison en philosophie, ouvrir au-delà une porte à la religion naturelle, peut-être aux religions révélées ? Le pouvons-nous ? Le passage des causes mécaniques aux causes finales, qui est le fait de l'induction, nous prépare, a dit un Maître éprouvé, à une démarche nouvelle, qui ne peut être elle-même qu'un passage d'un domaine humain à un domaine autre. La philosophie n'est pas seulement, par analogie avec la science, une vue spéculative et désintéressée sur le monde ; elle est encore et surtout un apprentissage de la vie et de la mort, une recherche toujours difficile, parfois douloureuse, de nos devoirs et de nos destinées. C'est avec tremblement que Pascal cherchait son système, et ce qui

tourmentait sa grande âme n'a rien perdu ni de son intérêt, ni de sa gravité dans un siècle où les progrès même de la science de la nature, et de l'étude du cœur humain ont semé plus de doutes, agrandi les devoirs, tari les espérances.

Il dépend de l'humanité non pas « que le meilleur soit le pire », mais qu'elle-même se fasse meilleure ou pire. Elle a le choix entre un certain positivisme, auquel tout l'entraîne, la clarté apparente des doctrines, l'oubli facile des questions troublantes, la pente superficielle de l'histoire ; ou, au contraire, une recherche métaphysique toujours recommençante, et qui conduit à de si grandes difficultés et à de si grands doutes, que toute notre lumière s'efface. Mais cette recherche est nécessaire, et toute cette nuit nous fait rêver d'une clarté auprès de laquelle « notre lumière serait les ténèbres ». Ce choix est à tout moment entre les mains de l'homme, plus ou moins libre. Le progrès ne s'accomplit pas de lui-même, et il suffit d'une décision arbitraire pour reculer indéfiniment ou précipiter la délivrance.

Arrivons-nous au mysticisme ? Le mysticisme est mêlé de bien et de mal ; il faut en user avec retenue, et ne s'abandonner à la foi qu'après avoir suivi la raison jusqu'au bout ; et tel a été notre effort.

Si la raison elle-même chancelle et s'affaisse au bout de la route, faut-il s'arrêter avec elle ? Vaut-il mieux au contraire, par analogies et par croyances, s'enchanter soi-même de belles espérances et de beaux devoirs, qui ne sont pas arbitraires parce que tout les amène et les corrobore ? Il n'y aura pas, a-t-on dit, de religion de l'avenir, pas plus que d'alchimie de l'avenir ; la religion est une métaphysique bâtarde que la pleine lumière fera s'évanouir. Mais d'où viendra la lumière ? L'alchimie avait un domaine fini, une certitude humaine ; elle devait, par le choc né-

cessaire des contradictions, éliminer les erreurs et conquérir ce domaine qui était fini. La comparaison est trop ambitieuse. L'homme sera toujours un enfant devant les problèmes éternels. Il n'a que le choix ou d'emprunter les plus beaux symboles et les plus morales disciplines, y trouvant autre chose qu'un dilettantisme humain, la présence d'un Dieu, ou, au contraire, de s'affranchir de toute religion, « par sentiment religieux ».

Cette dernière formule est contradictoire. Elle oublie que l'être pur est identique au néant, et que le sentiment religieux qui ne veut pas se particulariser, de peur de s'amoinrir, se réduit à rien. Il faut, le plus souvent, que la religion revête une histoire, un dogme, un culte, ou qu'elle ne soit pas ; et nous ne parlons pas ici de telle ou telle religion révélée ; le rôle de la philosophie est de débayer le terrain et non pas de le fermer devant nous. Et si l'on dit que toute religion particulière le ferme et l'isole, il faut répondre par l'expression d'un suprême désir, qui, réalisé, ferait disparaître la contradiction douloureuse dans laquelle l'humanité contemporaine se débat et s'égare, incapable qu'elle est de mettre l'accord entre les deux tendances qui la sollicitent à la fois, avec une force égale, vers l'autonomie individuelle et vers l'infini de Dieu, vers la liberté et la religion.

Les progrès de la science ont produit ce double résultat d'affranchir l'homme, selon le vœu d'Epicure, de la crainte matérielle des Dieux, et en même temps de faire mieux sentir l'insuffisance des lois connues à rendre compte du tout, et la nécessité de la foi. Ce n'est pas la science qui est le plus grand obstacle à la religion. C'est l'habitude primitive et grossière de concevoir la Divinité sur le type humain de la tyrannie, et l'instinct légitime d'indépendance morale qui fait l'homme rebelle à toute discipline imposée.

C'est entre la liberté et la foi qu'il faut que l'accord s'établisse, en faisant comprendre que Dieu n'est pas seulement hors de nous, mais en nous, et que la soumission au Divin n'est pas la soumission à autrui. Toute croyance est légitime par laquelle l'homme s'élève à Dieu dans une intention sincère. A identifier la religion et la servitude, l'homme se mutile, soit qu'il préfère une religion intolérante, soit qu'il préfère une liberté athée. Voilà pourquoi la religion, comme la morale et comme toute chose humaine, doit arriver un jour à concilier les antinomies en apparence les plus irréductibles, et, comme les Socrate et les Kant ont su affranchir enfin la morale de ses limitations matérielles pour la réduire à sa forme pure, de même, et suivant le même progrès de l'idée, il faut que la religion à son tour affranchisse de la lettre qui tue l'esprit qui vivifie, et de la matière qui sépare la forme qui réunit. C'est à ce prix seulement que l'humanité se développera tout entière, et toutes ses spontanéités légitimes, par une croissance indéfinie du sentiment du Divin dans la liberté.

VU ET LU

en Sorbonne, le 14 avril 1894, par le Doyen
de la Faculté des lettres de Paris.

A. HIMLY.

VU

ET PERMIS D'IMPRIMER.

*Le Vice-Recteur
de l'Académie de Paris,*

GRÉARD.

TABLE

PREMIÈRE PARTIE — LA PENSÉE ABSTRAITE

I	Métaphysique et réalisme	1
II	Réalisme et rationalisme.....	7
III	Principes d'identité et de raison suffisante	12
IV	Les jugements primitifs.	15
V	Les jugements analytiques et synthétiques.....	20
VI	La déduction	25
VII	L'induction	31
VIII	L'analogie	42
IX	La croyance	53
X	Le scepticisme : rationalisme et fidéisme....	62

DEUXIÈME PARTIE — LA SENSIBILITÉ

I	Les formes sensibles	69
II	Les nombres et le calcul fini.....	72
III	Les dérivées et le calcul infini	80
IV	L'espace et le temps d'après Leibnitz.....	89
V	L'espace et le temps d'après Kant.....	97
VI	L'espace et le temps d'après Clarke.....	114
VII	Continu et discontinu	124
VIII	Le positivisme.....	132

TROISIÈME PARTIE — L'ENTENDEMENT

I	Les catégories.....	140
II	La substance.....	146
III	La cause.....	161
IV	La fin.....	174
V	Le devoir.....	192
VI	Les sentiments esthétiques.....	207
VII	Le criticisme.....	222

QUATRIÈME PARTIE — LA RAISON

I	L'existence de Dieu	234
II	Définition de Dieu	248
III	Objections et difficultés	259
IV	Conclusion : le réalisme....	270

BOURG, IMPRIMERIE DU « COURRIER DE L'AIN »

ERRATA

P. 84, l. 3, au lieu de : $m x^{m1}$,
lire : $m x^{m-1}$.

P. 114, l. 14, au lieu de : M. Beurier,
lire : M. Boirac.

P. 129, l. 28, au lieu de : continue,
lire : *discontinue*.
